



# **UNIVERSIDAD DE CUENCA**

Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación

Maestría en Antropología de lo Contemporáneo

## **Cuerpos significantes y significados: muerte y ritual en el espacio rural de Cuenca (Baños y Sinincay)**

Trabajo de titulación previo a la obtención del título de Magíster en Antropología

Autora:

Elsa Rosario Sinchi Lojano

CI: 0105539357

Director:

Alberto del Campo Tejedor

CI: AA1770543

**Cuenca-Ecuador**

15-julio-2019



## **Resumen:**

A través del trabajo etnográfico desarrollado en los años 2017 y 2018, basado en la observación participante y entrevistas –semiestructurada y abierta–, esta tesis busca reconocer las funciones instrumentales y expresivas asignadas al cuerpo del difunto y sus formas de presentación y representación en los rituales mortuorios. Por tanto, analiza el rol de las corporalidades en la problemática de la muerte y las estrategias simbólicas que regulan las relaciones entre los cuerpos vivos y el muerto en las parroquias rurales Baños y Sinincay de la Ciudad de Cuenca, Azuay-Ecuador. El cuerpo muerto lejos de verse como entidad neutra, se muestra como un cuerpo significado y significativo en el contexto ritual y los elementos vinculados a la práctica mortuoria solo pueden ser entendidos a través de él.

**Palabras claves:** Muerte. Cuerpo. Ritual. Comida. Bebida. Juego. Reciprocidad. Don.



**Abstract:**

Through the ethnographic work developed in the years 2017 and 2018, based on the participant observation and interviews – semi-structured and open – this thesis seeks to recognize the instrumental and expressive functions assigned to the deceased's body and its forms of presentation and representation in the mortuary rituals. Therefore, it analyses the role of corporalities in the problematics of death and the symbolic strategies that regulate the relations between the living and the dead bodies in the rural parishes Baños and Noincay of the City of Cuenca, Azuay-Ecuador. The dead body far from being seen as a neutral entity, is shown as a meaning and significant body in the ritual context and the elements linked to the burial practice can only be understood through it.

**Keywords:** Death. Body. Ritual. Food. Drink. Game. Reciprocity. Gift.



## Índice del Trabajo

INTRODUCCIÓN .....	7
METODOLOGÍA.....	10
PRIMERA PARTE .....	15
MUERTE, CUERPO Y RITUAL.....	15
Sentir, representar y socializar la muerte .....	15
1. Ritualización y corporalidad: Aproximaciones teóricas y conceptuales .....	15
1.1 Creencias de vida y muerte .....	20
2. La muerte: el rito de paso .....	22
3. El velorio, antesala del más allá definitivo .....	25
3.1 Velorios domiciliarios .....	28
3.2 La capilla ardiente: el escenario principal .....	32
3.3 Cuerpos y acción ritual .....	34
3.3.1 El cuerpo muerto: “casi vivo” .....	37
F4. Cuidado y exposición del difunto .....	38
3.3.2 El cuerpo muerto, símbolo dominante .....	40
SEGUNDA PARTE .....	42
COMIDA, BEBIDA Y JUEGO EN EL CONTEXTO FÚNEBRE .....	42
Transformaciones y permanencias .....	42
1. Aspectos contextuales para su comprensión .....	42
2. La comida en el contexto fúnebre .....	50
2.1 La comida como don ofrendado y reciprocado .....	53
2.2 Banquete fúnebre .....	54
2.2.1 Preparación del banquete.....	55
2.2.2 “Gramáticas” culinarias del banquete fúnebre.....	58
2.2.3 Comensalidad: exclusiones e inclusiones .....	60
3. La bebida y el “mundo ideal” .....	65
4. El juego, un elemento asociado al ritual fúnebre .....	68
4.1 El juego en el velorio: funciones lúdicas y de engranaje social .....	71
4.2 El juego asociado al rito del Cinco. ....	73
REFLEXIONES FINALES .....	78
BIBLIOGRAFÍA .....	81



Cláusula de licencia y autorización para publicación en el Repositorio  
Institucional

---

Elsa Rosario Sinchi Lojano, en calidad de autor/a y titular de los derechos morales y patrimoniales del trabajo de titulación **Cuerpos significantes y significados: muerte y ritual en el espacio rural de Cuenca (Baños y Sinincay)**, de conformidad con el Art. 114 del CÓDIGO ORGÁNICO DE LA ECONOMÍA SOCIAL DE LOS CONOCIMIENTOS, CREATIVIDAD E INNOVACIÓN reconozco a favor de la Universidad de Cuenca una licencia gratuita, intransferible y no exclusiva para el uso no comercial de la obra, con fines estrictamente académicos.

Asimismo, autorizo a la Universidad de Cuenca para que realice la publicación de este trabajo de titulación en el repositorio institucional, de conformidad a lo dispuesto en el Art. 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior.

Cuenca, 15 de julio de 2019

Elsa Rosario Sinchi Lojano

C.I: 0105539357



### Cláusula de Propiedad Intelectual

---

Elsa Rosario Sinchi Lojano, autor/a del trabajo de titulación “Cuerpos significantes y significados: muerte y ritual en el espacio rural de Cuenca (Baños y Sinincay)”, certifico que todas las ideas, opiniones y contenidos expuestos en la presente investigación son de exclusiva responsabilidad de su autor/a.

Cuenca, 15 de julio de 2019

Elsa Rosario Sinchi Lojano

C.I: 0105539357



## INTRODUCCIÓN

Desde niña conviví con el espíritu de un tío muy querido por mi familia, mi tío Alfonsito, hermano de mi padre. De él tengo leves recuerdos, a la fecha de su fallecimiento yo apenas bordeaba los 5 años de edad. Un trágico accidente le había quitado la vida. Sin embargo él siempre ha estado presente entre la familia; en reuniones, conversaciones y conmemoraciones familiares. Mi abuela anualmente celebra una misa en su honor y años atrás, cuando aún podía movilizarse por sus propios medios, tenía la costumbre de visitar su tumba en el cementerio. Allí lloraba incansablemente. De él sé mucho: sé de su comida favorita, de su carácter, de sus bondades y sé de sus gustos. Hoy mi abuela llora también la muerte de su compañero de vida. De la misma manera que a mi tío, a mi abuelo ya lo conocen algunos de sus nietos y bisnietos que poco o nada han compartido con él.

Cuando cursaba el segundo año de la secundaria, la maestra de inglés para dinamizar el primer día de clase, solicitó a todos los estudiantes del curso que escribiéramos en un pequeño recorte de papel –de manera anónima–, uno de nuestros mayores miedos. Yo escribí: “a la muerte”; la temía tanto que rechazaba ver llorar a mi abuela, asistir las misas de entierros y las velaciones. No me gustaba dar el pésame, tampoco recibirlo. Entonces, para mí la respuesta del papel era obvia. La maestra daba lectura en voz alta a cada uno de los papeles y a medida que avanzaba añadía una pequeña reflexión; de repente, cuando llegó el turno de mi papel, su rostro cambió y la reflexión sobre el tema le llevó lo que restaba la hora de clase. Se mostró muy inconforme por lo escrito e intentó sacar varias veces del anonimato a la “autora”. Recuerdo que en ese momento solo sentí vergüenza y temor de ser “descubierta”, mi miedo era tan “malo” que causaba repulsión de la maestra y miradas ofuscadas de mis compañeros ¡Pesando en la muerte, cuando hay tanto por vivir! añadió la maestra tras no encontrar a la culpable. Hoy entendí que el miedo de mi maestra era el mismo que el mío; a la irremediable realidad de la muerte, pero también entendí que más que el miedo a mi propia muerte el miedo es hacia la muerte de los otros.

Estas experiencias forman parte del mundo de afectos muy personales, pero también de una forma de entender la muerte, sus rituales y las maneras que tenemos para lidiar con ella. Pensar en los afectos como ejercicio de reflexión puede contribuir a miradas más densas sobre las acciones humanas. Las experiencias vividas, las formas de transitar los duelos, pero sobre todo, la presencia de los muertos en la vida infantil y juvenil construyen una subjetividad particular en torno a la manera en la que



conocemos qué es morir y qué hacer con la muerte. Al final, la muerte es un problema de los vivos, no de los muertos (Elías, 1987: 10) y no hay forma de evadirla, pues si algo es seguro en esta vida es que en un determinado momento vamos a morir. El miedo a esa irremediable realidad me condujo a llevar a esta investigación hacia un conocimiento más profundo de la muerte y sus prácticas rituales.

Como señala Barley (1999), el interés en la muerte no resulta fácil; en ocasiones puede ser visto como una apetencia morbosa, enfermiza o carente de rigurosidad debido a la particularidad de la problemática que muchas veces suele ser reducida a la experiencia individual. Por el contrario, en el presente trabajo de investigación, las experiencias particulares y colectivas se cruzan y entrelazan en la muerte; es tanta su relevancia social que Malinowski (1994) la considera un hito de partida y origen de la religión, y Baumann (2005) ve en el temor y el miedo a la muerte como el origen de toda cultura<sup>1</sup>.

La inquietud inicial por la temática de la muerte en la antropología hizo que con el tiempo se fuera constituyendo un campo específico de estudio –el de la muerte– desde una perspectiva comparativa en sus principios, a un énfasis etnográfico en los últimos años. Pese a lo significativo de estos aportes, el rol de las corporalidades es un tema que no ha sido profundizado desde este campo, sino desde la Antropología del Cuerpo y la Antropología Simbólica. Un acercamiento a estos aportes más las reflexiones del ejercicio etnográfico realizado en la población rural de Baños y Sinincay, de la ciudad de Cuenca, permite una mejor comprensión de la práctica fúnebre, sus actores y sus elementos asociados.

Es así como se pudo llegar a la selección de algunas instancias que permiten una aproximación – desde una perspectiva antropológica– a algunas respuestas con respecto a la pregunta inicial de investigación: ¿Cuáles son los sentidos y significados asignados al cuerpo muerto (presente y ausente<sup>2</sup>) y, cómo estos se presentan y representan en los rituales mortuorios en el espacio rural de Cuenca, parroquias Baños y Sinincay? Con la interrogante planteada se buscó reconocer las funciones instrumentales y expresivas asignadas al cuerpo muerto y sus formas de presentación y representación en los rituales mortuorios en el espacio rural de Cuenca. Es de esta manera como se llegó a dividir al estudio en dos apartados.

---

<sup>1</sup>De hecho, la preocupación ritual por los restos mortales está entre los primeros hitos que indican que el Hombre ha llegado a ser algo más que un simple homínido...” (Barley, 1999: 16)

<sup>2</sup> Referente al rito pos mortuario, donde no persiste la materialidad del cuerpo, pero sí su significación.





En el primer apartado titulado *Muerte, cuerpo y ritual*, se aborda la ritualización de la muerte como proceso clave de “estar en cultura”. En este proceso se ven reflejados los sistemas de valores y creencias que las sociedades construyen para enfrentar la problemática de la muerte. Si bien todas las sociedades organizan ceremonias para conmemorar o despedir personas y situaciones, sin embargo, lo que es definitorio de cada cultura es la capacidad de simbolizar. Esta especial competencia le permite al hombre crear nuevos mundos que solo existen para la actuación simbólica. En este proceso resaltan las corporalidades, tanto del muerto como de los vivos. El cuerpo muerto en el “escenario” ritual, al igual que los cuerpos vivos, está atravesado por significados culturales, inserto en un contexto social determinado y en una serie de referencias culturales, por tanto es capaz de generar transformaciones sociales, pero su radical importancia radica en las correlaciones que los vivos tejen a partir de él. El significante añadido genera una actividad colectiva y produce cambios, no solo en la condición del sujeto ritual, sino también en la actitud mental de la sociedad. En este sentido, se presta atención al cuerpo muerto, entendido como una entidad dinámica corporizada en el contexto ritual.

En el segundo apartado, *Comida, bebida y juego en el contexto fúnebre*, se plantean las estrategias simbólicas que regulan las relaciones entre los individuos de una comunidad y que a su vez promueven la cohesión grupal requerida para opacar la angustia que genera el desconocer el destino después de la muerte. Ya lo dice Martha Aullé:

En el ritual funerario, según el discurso manifiesto, los símbolos que lo definen y estructuran tienen como finalidad guiar al difunto, prepararlo y disponerlo para su destino definitivo. No obstante, en el discurso latente su finalidad es otra porque el ritual sirve para controlar lo aleatorio, lo episódico y para apaciguar la angustia que nos produce la idea de la muerte. (1998: 69)

De allí la complementariedad que muestra el ritual con la fiesta-juego-algarabía; el primero cargado de espontaneidad y el segundo más rígido, se complementan de tal manera que aparecen como una amalgama indisoluble. Así, la comida, la bebida y el juego también ocupan nuestra atención en el presente estudio.



## METODOLOGÍA

Tomando como referencia lo expuesto por David Le Breton (1999), sobre cómo la humanidad reacciona de forma diversa ante el dolor dependiendo de su condición social, su historia personal o cultura, se habilitó el ingreso a una de las aristas que permitió abordar la complejidad de estas dimensiones de lo humano en el caso de la muerte: lo referente de las prácticas contextualizadas y situadas.

El trabajo de campo se desarrolló en la Ciudad de Cuenca, de la provincia del Azuay, Ecuador, específicamente en dos de sus parroquias rurales: Baños y Sinincay. Baños<sup>3</sup> en el contexto rural resalta en el tiempo por los encauchados<sup>4</sup>, la pirotecnia, las bandas de pueblo (música), las expresiones de espiritualidad en torno a la Virgen de Guadalupe<sup>5</sup>, la variedad gastronómica; principalmente los “envueltos”<sup>6</sup>, las aguas termales<sup>7</sup> y una rica tradición oral. Sinincay<sup>8</sup> por su parte, es también reconocida por su amplia tradición en la producción ladrillera, su religiosidad popular, también por la presencia de bandas de pueblo y por sus mujeres tejedoras de sombreros de paja toquilla. En este sentido, en estos dos contextos rurales la diversidad y la fortaleza de algunas prácticas culturales propician una identidad y memoria en la población, en una suerte de lucha por la supervivencia, frente

---

<sup>3</sup> Los datos históricos de la parroquia nos remiten hacia 1557 (fundación de Cuenca), donde los españoles debido a la presencia de manantiales hirvientes designan a este lugar como Baños (Albornoz, 1951). Por otro lado, la existencia de minas de oro y plata en el sector había despertado el interés de los colonizadores, llevándolos a fundar el “ayllu de minas” con el nombre de Minas del Espíritu Santo de Baños. Para el año de 1776, por la Real Orden de Carlos III de España, esta localidad adquiere la categoría de pueblo (Chacón, 1986), siendo denominado como Espíritu Santo de Baños. Posteriormente. En 1784, por medio de la cédula Real de San Lorenzo, Baños se creó como curato del Obispado de Cuenca, adquiriendo así la categoría de parroquia eclesiástica.

<sup>4</sup> Actividad con gran auge en Cuenca a mediados del siglo XX. Los encauchados refiere a una práctica artesanal desarrollada en base al caucho. En Baños esta actividad marcó un gran dinamismo económico. Si bien se realizaban varios productos en base al caucho, “las perras” destacan entre uno de los principales, este producto era utilizado para transportar el alcohol de contrabando, actividad económica desarrollada por varios pobladores de los entornos rurales y que consistía en transportar el alcohol, burlando a los guarda-estancos, desde los yungas o calientes de la serranía y la costa hacia la ciudad de Cuenca, pues el consumo de alcohol en la ciudad era alto. Algunas de las rutas de los contrabandistas estaban marcadas por los cerros y montañas de la parroquia. Gran parte de los contrabandistas de la parroquia y demás localidades de la provincia hacían uso de los encauchados.

<sup>5</sup> Que regionalmente es una de las más prestigiosas, las fiestas en su honor dan lugar a las complejas relaciones de priotazgo.

<sup>6</sup> Alimentos procesados con harina de maíz, harina blanca, entre otros y, que son envueltos en hojas naturales como mazorca, achira o huicundo. Entre estos tenemos: timbuls, chaquis, tamales, quimbolitos y humas. Estos productos se caracterizan por tener un tratamiento particular y un proceso de elaboración específico (Novillo & Sinchi, 2018: 13)

<sup>7</sup> De allí el nombre de Baños (Ver, Albornoz 1951)

<sup>8</sup> Conocido en la colonia como el ayllu de Sinincay. Durante la colonia y también en la primera fase de la república, figuró como un anejo de la parroquia San Sebastián de la ciudad de Cuenca hasta 1852. En 1853 Sinincay adquiere la categoría de parroquia civil. Esta parroquia, al igual que Baños, es culturalmente diversa. En ampliamente reconocida a nivel regional por la producción de ladrillos, por su religiosidad popular, por la presencia de bandas de pueblo y por sus mujeres tejedoras de sombreros de paja toquilla. Se reconoce, entonces, en ambas parroquias una trayectoria histórica de larga data, y consecuentemente la conformación de imaginarios y memorias.



a las manifestaciones propias de la globalización, entendiéndola a esta no solo como mezcla, sino como “con-fusión, discrepancia, ambigüedad, fragmentación y desvanecimiento de las habituales estructuras políticas, ideológicas, étnicas como consecuencia de una singular interdependencia globalizada”. (Del Campo, 2017).

La metodología aplicada corresponde a la etnografía, concebida como un proceso interesado, reflexivo y consciente destinado a la producción de conocimiento desde una perspectiva antropológica. Como los estudios etnográficos se refieren a descripciones sobre las relaciones entre prácticas y significados particulares de un grupo social, esto hace que impliquen comprensiones situadas, tanto porque dan cuenta de la forma de habitar e imaginar, de hacer y de significar el mundo, cuanto porque dependen, en gran medida, de una serie de experiencias (de observaciones, conversaciones, inferencias e interpretaciones) sostenidas por quien hace la etnografía (Restrepo, 2018).

Si bien situadas quiere decir que sus resultados son limitados a las personas y lugares en los que se hizo el estudio etnográfico, sin embargo, ya lo anticipa Restrepo: “La etnografía supone una estrategia de investigación que busca una densa comprensión contextual de un escenario concreto, desde lo cual se puedan establecer conexiones y conceptualizaciones con otras realidades” (2018: 26). Se sabe que nunca habrá la seguridad plena de haber comprendido los significados, sino sólo de haberlos interpretado Clifford Geertz (1997).

Las estrategias de recolección se instrumentaron entre población de credo católico, hombres y mujeres mayores de treinta años y con diversas ocupaciones. El criterio de selección de la edad excluye a los jóvenes debido a que tienen menor participación en el ritual pues su condición generacional los sitúa en un plano expectativo de continuidad o transformación de lo que hacen los adultos y los mayores. El periodo de trabajo de campo comprende los años 2017-2018<sup>9</sup>. Si bien ha tenido continuidad durante los dos años, se ha trabajado con más intensidad durante y después del rito fúnebre. Se ha asistido principalmente a velorios domiciliarios y todo lo que ello implica: retoque del cuerpo, construcción de la capilla ardiente, exposición del cuerpo, velorio y a las prácticas que tiene lugar después del entierro: banquete fúnebre y el lavatorio de la ropa, también conocido como El Cinco. En algunos ritos fue posible realizar un seguimiento más personalizado de situaciones particulares, en otros, las

---

<sup>9</sup> Sin embargo, también se han considerado algunos registros recabados en el 2013, año en el que un concurso de Historia Oral había convocado el interés por el registro del *Cinco* en la parroquia Sinincay. Del registro participaron junto a mi persona, Miguel Novillo y Lourdes Maza. Ver, *El Cinco: la práctica de un ritual funerario*. En Revista PCI. N° 11. Ecuador: Pp. 13-16.



experiencias propias de la pérdida de seres queridos en el transcurso de la investigación marcaron el trabajo de campo, y en otros casos se pudo observar, sin participación directa, lo que hacen las personas en el ritual. Como lo indica Guber, “el acto de participar cubre un amplio espectro que va desde ‘estar allí’ como un testigo de los hechos, hasta integrar una o varias actividades de distinta magnitud y con distintos grados de involucramiento” (2001: 72). En este sentido, la observación participante fue realizada con el objetivo de conocer e interactuar en las diferentes dinámicas ejecutadas por la población al momento de realizar los distintos ritos que se tejen alrededor de la muerte.

También se realizaron visitas periódicas al cementerio para observar las costumbres funerarias de la población. Para lograr identificar los ritos funerarios se llevó a cabo varias conversaciones con algunos de los miembros de las parroquias, identificados ya como informantes. En el caso de Baños, se prestó también atención a las campanadas (2 mujer y 3 hombre) de la iglesia con las que se avisa a la comunidad un fallecimiento. En este proceso se realizaron visitas domiciliarias, entrevistas abiertas y semi-estructuradas, además de la producción, aunque limitada, de material fotográfico.

Sobre las entrevistas: la primera fue a mi padre, quien, para ese momento, llevaba su primera semana de duelo debido a la muerte de su padre. El hecho de que él haya sido mi primer interlocutor fue una opción puramente estratégica ya que la relación de confianza existente entre ambos pudo permitir que se “rompiera el hielo” en la difícil tarea de entrevistar a los dolientes durante o después del rito fúnebre. El resto de personas que entrevisté no tenían ningún tipo de relación conmigo. A ellas se logró acceder con la técnica denominada “bola de nieve”, donde un contacto fue conductor a otro y otro a otro. A medida que se realizaban las entrevistas y se aprendía de la labor, se iban abriendo nuevos caminos de indagación, por lo que muchos de los entrevistados en una primera fase fueron entrevistados por segunda vez. Para el caso de los deudos no se contó con un cuestionario estructurado para realizar el trabajo, la estrategia fue pedirles que relataran su experiencia de la pérdida, las acciones que les permitieron sobrellevar el dolor y luego, a medida que narraban sus experiencias, se llevaba la conversación hacia los aspectos que más eran de interés para el estudio.

Conforme a lo que señala Rosa Guber acerca de que “la información no se recoge en un par de jornadas ni de una sola fuente, sino que se obtienen a lo largo de prolongados períodos y recurriendo a diversos informantes [...]” (2005: 100), se considera que uno de los factores a favor en la observación



participante realizada fue el hecho de residir –desde el nacimiento– en la parroquia Baños, pues previamente ya se contaba con un conocimiento detallado de la vida de las personas y lugares, no así en el caso de la parroquia Sinincay donde todos los accesos fueron más limitados, pero no imposibles. En suma, en el trabajo de campo se lograron desarrollar 20 entrevistas a profundidad a personas que han participado en ritos mortuorios: familiares, amigos y vecinos; 10 entrevistas focalizadas, en donde se escogieron personas con un acercamiento privilegiado a la temática: rezadores, sacerdotes, monjas, dolientes, con el objeto de indagar aspectos ambiguos que se presentaban en el ritual; observación participante, cuyos escenarios más relevantes fueron el acompañamiento –antes, durante y después – a 10 funerales y la participación directa<sup>10</sup> en dos de ellos.

Las entrevistas y las observaciones fueron acompañadas con la confección de diarios, notas de campo y análisis de fuentes secundarias. Durante las observaciones se prestó atención a todos los sentidos posibles, en especial a la visión, al gusto y al tacto, pues todas las prácticas rituales fúnebres logradas captar en el trabajo, desencadenaron un gran caudal de sensaciones percibidas por estos tres sentidos. También se acudió a las fuentes orales de la memoria local, como recurso necesario e importante para experimentar y construir una versión más plural y quizá más polifónica de lo que son las tradiciones fúnebres. Dice Portelli (1989) los narradores particulares se inscriben en una ámbito colectivo, desde allí nutren su memoria y construyen su discurso en donde rememoran los núcleos de experiencia que sustentan sus identidades y sus pertenencias sociales. Los narradores son, por lo tanto, conductos hacia los temas y motivos de las memorias diversas en un pueblo (Ricoeur, 1999). En los casos en los que se han citado fragmentos de entrevistas se consignan el género, la edad del informante y el año de recolección.

Las descripciones registradas fueron contrastadas con el análisis de fuentes secundarias. En un primero momento el trabajo se centra en los aportes de autores clásicos que han abordado sobre la muerte en diversas culturas en el tiempo y espacio, entre ellos Arrnold Van Gennep (1986), Robert Hertz (1990), Louis Vicent-Thomas (1993), entre otros. De estos primeros aportes se retoma la noción de la liminidad para comprender la complejidad de los velorios domiciliarios. A estas primeras consideraciones se suman los aportes de la antropología simbólica de Víctor Turner (1997, 2005) que permite ubicar al cuerpo muerto como símbolo ritual, eje de las acciones y reacciones de quienes

---

<sup>10</sup> Aunque pudiese significar una ventaja para el trabajo de campo, resulta mucho más complejo de lo parece, más aun cuando se trata del contexto familiar, pues entran en juego sentimientos que difícilmente pueden ser separados de la investigación.



participan del ritual. También se consideran los aportes de la Antropología del Cuerpo que, retomando la noción del ser-en-el mundo de Merleau-Ponty (1994), así como la perspectiva del *embodiment* propone “una aproximación fenomenológica en la que el cuerpo vivido es un punto de partida metodológico antes que un objeto de estudio” (Csordas, 1999). Esta tendencia plantea la necesidad de destacar el carácter activo y transformador del cuerpo, enfatizando la capacidad constituyente de la corporalidad en la vida social. En un segundo momento se acuden a las crónicas de Indias y a estudios etnográficos sobre la muerte en las sociedades del área andina. Entre estos se destacan los trabajos de Paul Rivet (1910), Rafael Karsten (1930), Roswith Hartmann y Udo Oberem (1984), Santiago Ordoñez (2004; 2013). Estas contribuciones permiten analizar las connotaciones simbólicas y las reconfiguraciones en el tiempo de algunos elementos asociados al ritual mortuario como: el juego, la comida y la bebida. A la par de estas reflexiones teóricas y conceptuales se suma la etnografía realizada. La discusión entre estos distintos soportes consiente una mejor comprensión de los procesos rituales de la muerte, la significación y acción de los cuerpos que allí participan y los elementos asociados al ritual.



## PRIMERA PARTE

### MUERTE, CUERPO Y RITUAL

#### Sentir, representar y socializar la muerte

##### 1. Ritualización y corporalidad: Aproximaciones teóricas y conceptuales

Para el ser humano la inevitabilidad de la muerte biológica ha constituido una de las preocupaciones en el tiempo. Esta constante presente en todas las sociedades ha sido clave en las investigaciones y reflexiones tanto en la antropología clásica como en la antropología contemporánea. Preocupada por dar cuenta de las representaciones acerca de la relación entre vida – muerte, la antropología se ha movido desde diferentes perspectivas a lo largo del tiempo. Este recorrido permite hoy comprender a la muerte como un proceso individual (biológico) y social (a través del rito).

Los primeros estudios antropológicos de la muerte se han visto marcados por un interés netamente comparativo, llegando a considerar los rasgos universales a través de las variables culturales. James Frazer es quien denota un interés fundacional en el estudio antropológico de la muerte. Con intereses similares también sobresale Emile Durkheim [1897]. Más adelante y con nuevos matices sobre la temática de la muerte y los rituales mortuorios aparecen Robert Hertz (1990 [1917]), Van Gennep (1986 [1909]), Marcel Mauss (1979 [1924]), y Malinowski (1994 [1948]). Estos últimos autores incorporan al trabajo comparativo el trabajo etnográfico, enriqueciendo así las reflexiones sobre la muerte. Más contemporáneas, pero igual de trascendentes, son los aportes de Víctor Turner (1997 [1980]), quien complementa el trabajo desarrollado por Hertz y Gennep.

Con el mismo objetivo, el de repensar la actitud humana frente a la muerte, pero más localizados en la sociedad occidental, están los aportes de autores como Philippe Ariès (1999, 2007), Louis-Vincent Thomas (1993), Martha Aullé (1998) y Nigel Barley (1999), cada uno, desde diferentes perspectivas, confrontan las creencias y actitudes no universales respecto de la muerte, exploran desde una perspectiva histórica, como diversas culturas pueden producir diferentes respuestas al momento que enfrentan la muerte.





Los aportes de Hertz, Van Gennep y Víctor Turner, sin duda, resultan ilustrativos para entender la muerte como proceso social donde el grupo y la comunidad juegan un rol fundamental.

Hertz (1990) a través de etnografías sobre Indonesia, hace un estudio detallado en el que describe las nociones generales sobre la muerte y las prácticas funerarias que le dan lugar. El autor presta especial atención al caso de las dobles exequias en las prácticas funerarias, donde los cadáveres de jefes y gente rica eran primero sepultados provisionalmente en un asilo temporal y solo después de un período más o menos largo recibían las exequias definitivas. A través de la práctica expuesta, evidencia que por significación para la conciencia social la muerte se constituye en un objeto privilegiado de las representaciones colectivas<sup>11</sup>. Hertz señala que, si bien la muerte representa un cambio en el estado del individuo, implica a la vez una modificación profunda de la actitud mental de la sociedad, por lo que requiere de un proceso lento y de rituales específicos, en los que el cuerpo muerto es la materia sobre la que se ejerce la actividad colectiva después de la muerte. El autor pone énfasis en las relaciones entre el muerto y los deudos y en lo necesario del ritual mortuario para que el deudo pueda reinsertarse adecuadamente en la sociedad. De esta manera, el ritual mortuario organizaría las emociones privadas a través de dos fases: la de disgregación, representada por la permanencia temporaria del cuerpo, y la de reinstalación, donde la colectividad emerge triunfante sobre la muerte.

Van Gennep (1986) hace referencia a la existencia generalizada de un tipo de rituales que marcan socialmente el paso de un estadio a otro. En su sentido más amplio pueden abarcar tanto el cambio de posición social como el de estado o edad, dándose a nivel individual o plural, aunque el primero tiene siempre su sentido en relación a un marco más amplio que puede ser un grupo o la sociedad misma. Para la comprensión del proceso de cambio propone el modelo de ritos de paso, en lo que distingue tres fases diferentes: de separación, de transición y de agregación. En la fase de separación se producen las conductas simbólicas por las cuales se expresa la separación del individuo respecto al grupo de pertenencia anterior. En la fase de transición, las características del individuo son ambiguas, no tiene ni los atributos de su pasado ni del estado al cual está por pertenecer. Es decir, no está ni en un sitio ni en otro y mientras dura el rito no tiene un lugar definido en la sociedad, de ahí que el tiempo liminal es, frecuentemente de confusión, pues quedan abolidos los status y las normas que los sustentan. La agregación, tercera y última fase de los ritos de paso, cierra el proceso. Entendiendo

---

<sup>11</sup> (Véase también Parry & Bloch, 1982).





la muerte como un cambio de estado, el modelo de Van Gennep permite, por un lado, situar en un contexto propio las actividades realizadas por los sobrevivientes para superar el luto<sup>12</sup>, y por otro, comprender los simbolismos presentes en cada fase, desde que se rompen las relaciones sociales producto del deceso hasta la integración de los vivos en la sociedad con su nuevo estatus. En el caso de la muerte el cambio se produce de la vida real hacia otros estadios.

Víctor Turner (1980), por su parte, retoma el esquema de los ritos de paso propuesto por Van Gennep y profundiza en la noción de la liminalidad, y la entiende como un estado interestructural que desafía a un sistema concebido como fijo. Para explicar el proceso ritual, Turner parte de la idea de que todo rito es un proceso de transformación, entendiéndose éste como un cambio cualitativo. Desde esta perspectiva todo rito es un rito de paso que trata la transición de un individuo o grupo social determinado de la visibilidad a la invisibilidad estructural. El interés de Turner se centra especialmente en la fase liminal donde el individuo o grupo se describe como carente de insignias y propiedades sociales, como muerto y vivo, y como no-muerto y no-vivo, al mismo tiempo. Se trata de un estado transicional de indeterminación.

Su condición propia es la de la ambigüedad y la paradoja. [...] Lo liminar puede tal vez ser considerado como el no frente a todos los asertos estructurales positivos, pero también al mismo tiempo como la fuente de todos ellos y, aún más que eso, como el reino de la posibilidad pura, de la que surge toda posible configuración, idea y relación (Turner, 1997: 106).

Es entonces, bajo estos enfoques que se busca comprender cómo un pasaje drástico como la muerte puede ser entendido y atendido desde la complementariedad de la individualidad y la colectividad, desde lo biológico y también desde lo social, desde lo sagrado y desde lo profano, desde lo cotidiano, pero también desde lo extraordinario. Sin embargo, para una comprensión más amplia de la muerte y el ritual, no se puede dejar de reflexionar en la acción y reacción que producen las corporalidades en la práctica fúnebre. De tal manera que se suma al soporte teórico y reflexivo los aportes de Le Breton (2002), Laura Panizo (2003, 2012), José Enrique Finol (2009), y Silvia Citro (2009, 2010).

---

<sup>12</sup> Martha Aullé (1998: 75) reconoce al luto como la representación dramática de la pérdida, y se reconoce a través de elementos que muestran el dolor y favorecen la catarsis emocional de sentimientos de la pérdida.



Los aportes de Le Breton ofrecen una comprensión global del cuerpo, tanto desde su función social como de su acción. El autor diferencia las funciones del cuerpo en las sociedades occidentales de tipo individualista de las sociedades tradicionales. Manifiesta que:

En las sociedades occidentales de tipo individualista el cuerpo funciona como interruptor de la energía social; en las sociedades tradicionales es, por el contrario, el que empalma la energía comunitaria. Por medio del cuerpo, el ser humano está en comunicación con los diferentes campos simbólicos que le otorgan sentido a la existencia colectiva. (2002: 25)

Por tanto, la comprensión del cuerpo parte del entendimiento de éste como un “complejo sígnico”, explicado por José Finol como un “capital simbólico mínimo; con el nacemos, aparecemos ante el mundo y decimos, antes que cualquier otro mensaje, que estamos ahí, que somos, que existimos”. (Finol, 2009: 128). Esa capacidad que tiene el cuerpo de empalmar la energía comunitaria y de ser agencia en el mundo no se extinguen con la muerte; el cuerpo muerto –aun en su estado– es capaz de comunicarse con otros cuerpos y de activar la memoria colectiva. Cuando morimos es ese mismo cuerpo, inseparable de correlato semiótico, el que expone la muerte. Es el símbolo de la acción ritual, en tanto objeto dotado de significaciones. Si bien lo morfológico y lo fisiológico se han extinguido, los signos añadidos crean un nuevo mundo semiótico, un universo de lo posible (Torres, 2009), a través del cual los vivos toman conciencia de su identidad y de su arraigo físico dentro de una estrecha red de correlaciones entre el cuerpo muerto y los cuerpos vivos.

En este sentido, resultan significativos los planteamientos de Silvia Citro (2009), en cuanto a la necesidad de describir la experiencia práctica del cuerpo en la vida social y su materialidad pre-reflexiva de vincularse con el mundo a través de percepciones, sensaciones, gestos y movimientos socialmente constituyentes. Esta construcción material simbólica del cuerpo le lleva a plantear el concepto de cuerpos significantes. Su referencia comprende a los cuerpos vivos, sin embargo, el rol del cuerpo muerto dentro de la acción ritual también resulta una forma de vincularse con el mundo, es un cuerpo que tiene presencia y agencia.

En esta misma línea son importantes, también, los aportes de Laura Panizo ya que permiten comprender las funciones simbólicas y materiales asignadas al cuerpo muerto en el velorio y en el ritual mortuario como tal. A través de la focalización de los cuerpos desaparecidos en tiempos de la dictadura militar en Argentina y a las acciones, sensaciones y experiencias de los dolientes y parientes



en el contexto del cuerpo muerto ausente en el ritual, la autora demuestra que el cuerpo muerto es el símbolo de la muerte, sin éste la muerte no puede ser sufrida, compartida y vivida. Bajo estos argumentos Panizo desarrolla el concepto del *embodiment del muerto*<sup>13</sup>, con el que plantea la posibilidad de conocer la muerte a través del cuerpo del otro. Según Panizo:

Sería el contexto ritual lo que corporiza al cadáver, donde la percepción del mismo resulta del producto de las relaciones recíprocas que se dan entre el cuerpo en tanto materialidad y las significaciones y experiencias vividas por los dolientes y otros participantes en el contexto ritual. (2012: 14).

De tal manera que a través de las acciones rituales es posible ver y comprender el significado y el significante<sup>14</sup> del cuerpo muerto y también de los cuerpos vivos, ya que estos últimos conmemoran la vida a través de la muerte. Son los gestos, actitudes y prácticas tradicionales de quienes participan en el ritual los que le dan sentido dinámico al cadáver.

La ocurrencia de la muerte enfrenta a las personas allegadas al difunto con una doble realidad: la inmediata que tiene que ver con la solución de los elementos pragmáticos del ritual, como la preparación del funeral, enterramiento, y la más remota que hace referencia al bienestar de la persona muerta, de allí el cuidado temporal del cuerpo del difunto, un cuerpo casi vivo-casi muerto (Gennep, 1986). Es en esta segunda realidad donde se recalca el carácter transitorio de la muerte y donde entran en juego la fuerza y el arraigo de las creencias acerca de la existencia de un estado permanente

---

<sup>13</sup> Los fundamentos del *embodiment del muerto* propuesto por Panizo se sostiene en los aportes de Thomas. J. Csordas, quien desde la fenomenología cultural, propone el concepto del *embodiment* para comprender la experiencia corporal y sus significados culturales asociados.

<sup>14</sup> Saussure nos dice que un significante evoca en nosotros el significado correspondiente, es decir, la idea (Saussure, 1981). En este sentido, es decir, el cuerpo muerto, es el referencial (el significante), el signo al que se le atribuyen unos significados que ayudan a sustentar las creencias en torno a la vida y a su desaparición. El cuerpo muerto es la reificación de la muerte y tiene la capacidad de movilizar las relaciones sociales e incrementar la interacción grupal que se activa marcando las pautas de acomodación que restablecerán el orden perdido. Un significante no solo porta significados verbalizados, también son de forma y contenido. Estos permean la propia condición del significante e interactúan en las relaciones con otros significantes que a su vez son configurados desde la producción/reproducción de lenguaje, de sentidos y de comunicación. Lo que se construye desde los significantes y hacia los mismos pasa por campos de configuración simbólica como lo son lo imaginario, lo concreto/real y las relaciones de los signos en el espacio de lo social/cultural. Los cuerpos son en sí uno de los significantes más influyentes en las relaciones entre las personas, ya sea desde lo que se percibe, lo que se teoriza, lo que se conceptualiza y lo que se vive. El cuerpo como espacio de construcción de significados ha pasado por diversos procesos de configuración, a tal punto que el estado y la condición de los cuerpos es entendida como algo natural y codificado, que se ajusta de acuerdo a cada momento de la vida de los cuerpos. Con el cuerpo se nace, se vive y se muere.



en el más allá. Por eso habrá una tensión entre la transitoriedad y el término de ésta que conduzca a la situación estable del difunto.

De esta manera, el centro de atención se dirige al modo en el que se desarrolla la transición de viviente a fallecido, en sus implicaciones, en los cambios y en las derivaciones en el conjunto social. Se atiende de manera especial el momento en el que el cadáver deja de ser un objeto de horror (Thomas, 1993) y pasa a ser entendido como un cuerpo en movimiento, con carácter activo y transformador tanto para el muerto como para los deudos y demás asistentes. Se destaca la presencia del cuerpo muerto como eje principal del ritual y el *embodiment del muerto* como una forma de “habitar” la muerte que involucra tanto la materialidad como los significados culturales, acciones y experiencias asociados al cuerpo muerto. Estas reflexiones se enriquecen con el trabajo etnográfico contextualizado y situado que revela las complejas dinámicas y relaciones entre el mundo de los vivos y los muertos, definidas como un nexo social, en donde los valores colectivos se ponen en práctica.

## 1.1 Creencias de vida y muerte

Las diversas prácticas rituales y creencias religiosas nos dejan ver que la vida y la muerte no son polos opuestos, sino complementarios el uno del otro. Los puentes entre ambos mundos, lejos de erigirse como barreras infranqueables, se muestran porosos, conectados y abiertos. Como anota Juan Van Kessel, “el ciclo de la vida no es la existencia humana individual que comienza, florece y desaparece, sino la nueva vida que procede de la muerte” (1992: 98). Por esta razón en la sociedad los muertos son tan necesarios como los vivos; esta convivencia ayuda a la humanidad a comprender tanto la vida como la muerte (Aries, 2007).

Si bien existen muchas religiones en el mundo, la gran mayoría –aun cuando tengan diferentes justificaciones– mantienen, como rasgo común, la creencia de la vida después de la muerte y construyen en torno ésta sus prácticas mortuorias<sup>15</sup>. Sostener creencias como la existencia del alma como un ser complementario a la materialidad del cuerpo humano mientras este tenga vida, y con una vida autónoma después de la extinción del cuerpo o creer en la reencarnación y regeneración como nuevas posibilidades de vivir (Parry & Bloch, 1982), son nociones que han estado presentes en varios sistemas religiosos del mundo sobrepasando, inclusive, los límites del tiempo.

---

<sup>15</sup> El cristianismo, el hinduismo, judaísmo, por ejemplo.



Los indios Pueblo, grupos nativos del sudoeste norteamericano, descritos por Ruth Benedict tenían técnicas minuciosas para encaminar hacia el más allá a sus muertos: cortaban un mechón de cabello del difunto y hacían una fumigación para purificar a los que se afligían demasiado, durante los rituales de luto, el sacerdote trazaba un camino de harina para que el muerto entrase por él, lo alimentaban por última vez y lo despedían. Enterraban sus objetos personales y hacían prácticas rituales para romper formalmente con el muerto (Benedict, 1971: 100).

En el mundo andino, la creencia de la vida después de la muerte condicionaba a los vivos a rendir cultos y ofrendas a los muertos para, por un lado, garantizar que sus difuntos no pasaran ni hambre ni sed en el otro mundo, y, por otro lado, para asegurar relaciones cordiales con ellos. Para los andinos el muerto tenía un rol activo entre los vivos, gozaba de las ofrendas, se comunicaba a través del juego, agradecía las atenciones a través de favores o incluso podía demostrar su descontento, si fuese necesario (Arriaga 1621, Guamán Poma de Ayala 1603, Molina 1947).

En sí, en la base de todos los sistemas de creencias hay un número de actitudes rituales que, a pesar de la diversidad de la forma, cumplen las mismas funciones, esto es “mantener de una manera positiva el curso normal de la vida” (Durkheim, 1968: 34). Dicho en palabras de Thomas, los ritos muestran el apego y el respeto que se siente por el muerto, redimen ante la culpa. “Como el temor al muerto y a la muerte es inseparable de la angustia-culpabilidad, la solicitud que mostramos por el muerto o los gastos en que incurrimos por su causa contribuyen a tranquilizarnos” (1991: 121).

En la cultura occidental, la influencia del cristianismo y los avances científicos en el campo de la medicina y la modernidad como tal han incidido profundamente en la forma de enfrentar la muerte y por ende las prácticas mortuorias. Si bien los rituales mortuorios siguen marcando las pautas a seguir tras una la muerte de un individuo de la sociedad, hoy existen claros intentos de ocultarla (Ariès 1999: 65). Los cambios en el curso de la historia del pensamiento occidental han provocado que la muerte hoy sea vista como problemática y caótica. Sin embargo, existen lugares que donde la muerte es vivida comunitariamente y donde la convivencia con el difunto guía las acciones a seguir y reflejan formas o estrategias particulares de acercarse, entender y procesar la muerte. La intensidad de los cambios se hace más evidente en las urbes de las ciudades, mientras que en las áreas periféricas, los matices entre el pasado y el presente marcan dinámicas propias respecto a la forma de vivir la muerte, así,

caravanas, campanadas, capillas ardientes domiciliarias, entre otros elementos, alertan la pérdida de un ser querido e invitan a la participación colectiva del ritual.

## 2. La muerte: el rito de paso



F1. El pasaje: “La vida es solo prestada. Solo Dios sabe porque se lleva a unos y porque nos deja a otros”. (Hombre de 60 años, 2017)

Fuente: Elsa Sinchi

La muerte es un hecho social trascendente asociado a creencias, actitudes y representaciones, y suscita emociones que son canalizadas dentro de una serie de códigos socioculturales que enmarcan la práctica funeraria, antesala necesaria para alcanzar “la otra vida” (Durkheim, 2008: 591). Retomando las palabras de Heertz, la muerte no es un hecho único, sino un estado más al cual se llega a través de un pasaje como otros. Como tal, tiene una estructura temporal que se desarrolla siguiendo unas etapas que vienen determinadas por acciones concretas que requieren de un espacio físico concreto para que la gente acuda a “ver” y llorar” la muerte (Durham, 2002: 157), por ejemplo: la sala de velación, la iglesia, el cementerio, así también necesita de unos actores quienes le den sentido a través de un proceso interactivo. Entonces:



Para nosotros un rito es un conjunto codificado de acciones simbólicas, articuladas en un espacio y un tiempo específicos, con un soporte corporal, que expresa valores y creencias de un grupo o comunidad, y cuyo propósito es crear y/o reforzar el sentido de identidad y pertenencia y renovar la cohesión y solidaridad social (Finol, 2009).



F2. Sociabilidad, Solidaridad: “El morir solo es peor que la misma muerte” (Hombre, 52 años, 2018)

Fuente: Elsa Sinchi

En este sentido, el rito está caracterizado por ser una acción repetitiva, una acción fuera de lo cotidiano que se ejecuta a partir de unas normas establecidas por el grupo o sociedad que lo practica, a fin de expresar o reafirmar sus valores o creencias culturales. Van Gennep (1986) plantea que el individuo, indistintamente de la sociedad a la que pertenezca, está constantemente pasando de un estado a otro. Este cambio de estado viene acompañado de actos o celebraciones generados por la necesidad que tiene el hombre de desarrollar acciones o reacciones comprendidas a partir de lo sagrado y lo profano. La conformación de los ritos funerarios permite a los miembros del grupo establecerse como actores sociales que mantienen un orden, una cohesión, a partir de unas normas y un espacio determinado en donde pone de manifiesto su idiosincrasia.



Según Van Gennep (1986), cuando un individuo atraviesa cualquier tipo de cambio de lugar, posición social o estado, siempre recurre a un esquema reconocido como rito de paso, definido como una secuencia de actos simbólicos que realiza una comunidad o grupo determinado para evidenciar la transición de un estado a otro. A decir del autor, el procedimiento básico es siempre el mismo: el individuo se separa de un grupo determinado y consecuentemente debe parar, esperar y salir del período de transición para luego ser incorporado al otro grupo. El desarrollo de las tres etapas es de manera sucesiva, no obstante, los ritos del margen tienen mayor duración y complejidad y bien pueden ser tratados como ritos autónomos.

En la muerte, la separación comienza a partir del momento en que se supone que el enfermo va a morir y finaliza con los ceremoniales de separación que suponen la despedida del ser querido y la constatación de la muerte. El margen regula las actitudes de los vivos frente al difunto y el simbolismo de los actos rituales reflejan la situación liminal del objeto central del rito: el cuerpo muerto. Y la agregación permite la incorporación del muerto a su nuevo status donde, si bien el cadáver desaparece, la situación entre los supervivientes continua con otras acciones rituales posteriores al entierro (Aullé, 1983)

Todos los símbolos<sup>16</sup> de duelo y luto, y los actos de homenaje que tienen lugar en el ritual tienen la función de “socializar la pérdida, hacerla pública y participativa a la comunidad” (Aullé, 1983: 72). También las acciones simbólicas ayudan a prevenir y a curar a los vivos, tanto de la maldad como de la culpa<sup>17</sup> (Thomas, 1985: 120). Asimismo, el ritual funciona como un seguro de orientación y control

---

<sup>16</sup> El símbolo es “la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual, es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual” (Turner, 1997: 21).

<sup>17</sup> La muerte en sí altera la vida cotidiana de los vivos, pero cuando ésta sucede fuera de los parámetros convencionales genera una ruptura en el desarrollo de los ritos y condiciona la superación de la pérdida. Es el caso de la muerte por suicidio. El rechazo de la iglesia católica frente a este hecho impide el desarrollo habitual del rito y condiciona a la familia cercana a extender su duelo o inclusive a nunca superarlo. Juana, de 45 años de edad, nos compartió esta experiencia “negativa” que se extendió por el lapso considerable de tiempo:

“Mi hermano se tomó veneno, eso es lo que más me duele hasta ahora, cobarde, fue tan cobarde que no supo superar su depresión sería, o no sé qué sería, su despecho pero así murió. Yo decía que le hic yo que no confié nunca en mí. La culpa, la ira no me deja en paz hasta ahora. Ni a la iglesia pudo entrar, eso es lo que a mí me dio más depresión, como le diría, como vivía conmigo entonces yo decía ¿por qué haces eso?, ¿porque te tomas el veneno? Lamentablemente, él no creyó en sí mismo, ni en Dios. Él decía no quiero vivir y yo decía ¡Dios mío! porque te quitaste la vida con tus propias manos... entonces eso yo lloraba día y noche, más de 6 años llore su partida, como que me hice blanca... lloraba a escondidas porque nadie entendía el dolor que tengo dentro de mí... pero me dijeron que no llore porque él peor sufre, pero siempre lloraba, iba a enloquecerme, me dolía la cabeza y casi me fui... pero salí adelante, fue muy difícil cuando uno se aferra, yo sé que está muerto, enterré y todo pero siempre que me acuerdo, me viene una ternura, una angustia, tristeza. Mi hermano simplemente no supo vivir como yo”. (Mujer 46 años, 2018)





de lo aleatorio de nuestra existencia, apacigua la angustia ante la incertidumbre de lo que se considera una amenaza, como la muerte.

De este modo los rituales colectivos referidos al duelo y luto no solo tiene la función de rendir culto a los muertos, sino también la de habilitar un espacio social –de solidaridad– donde los deudos y allegados pueden asumir la muerte, pueden ubicar al muerto en la muerte, tanto espacial como categóricamente, y a los deudos en el espacio que corresponde dentro de la estructura de las relaciones sociales. Siguiendo los aportes de Finol y Montilla, el rito funerario “[...] variará con respecto a las condiciones sociales, situación y causas de muerte y los diversos contextos donde muerte, ritual y símbolo se insertan [...]” (2004: 15).

En las zonas rurales de la ciudad Cuenca, el rito del velorio desarrollado a nivel domiciliario es este espacio físico y social que habilita el hecho de “vivir la muerte”.

### **3. El velorio, antesala del más allá definitivo**

Morir es darle paso a la vida eterna. Celebrar misas, bendecir el cuerpo y el ataúd, rezar, cantar, entre otras acciones que están presentes en la práctica fúnebre, representan formas de lenguaje (Torres, 2009) a partir de las cuales los dolientes recrean un mundo que busca mantener a los muertos entre el mundo de los vivos. Estas acciones atribuyen responsabilidades individuales y grupales a los vivos en el destino final de los muertos que solo tienen sentido en un territorio imaginario concebido como umbral; aquí el cuerpo muerto se encuentra en la antesala del más allá definitivo, su abandono del universo de los mortales implica la pérdida de las características propias de la fase anterior como ser vivo, pero todavía no ha adquirido el rango o condición que lo aguarda a su final trasmundano (Van Gennep, 1986: 147).

En esta etapa intermedia, el cuerpo muerto es socialmente instalado en una situación extraña, definida precisamente por la naturaleza alterada e indefinida de sus condiciones, dado que lo que habían sido sus referencias culturales básicas se han diluido o trastocado. Este carácter estructurante y performativo del cuerpo muerto requiere un espacio escénico y unos actores que le dan sentido a través de un proceso interactivo organizado y pautado culturalmente que permita la expresión de sentimientos de dolor por la ausencia del ser querido. Este espacio es el velorio.



En el rito del velorio existe un juego entre las creencias y emociones religiosas puestas de manifiesto a través de nociones estéticas y morales. De esta manera se presenta la idea de lo sagrado y lo profano que dominó el mundo espiritual de nuestra cultura en su origen primitivo.

Siguiendo a Finol podemos definir al velorio desde el punto de vista físico “como el lugar y/o el espacio donde se establecen objetos, personas, acciones, entre otras, que cumplen un conjunto de semiosis múltiples” (Finol, 2004). En este sentido, la exposición del cuerpo, de los objetos que los rodean (luces, flores, cortinas, etc.) y los asistentes semiotizan la acción ritual, y se cohesionan por las representaciones de lo sagrado que tiene dicho espacio. Desde el punto de vista semántico, el cuerpo muerto es un activo connotador que crea, organiza y transmite continuos mensajes que van desde lo meramente pragmático, a lo estético y simbólico.

Entre las particularidades que se dan en el velorio en tanto ritual de luto, Panizo destaca que la “muerte tiene presencia a través del cuerpo y puede ser hablada, representada, experimentada y compartida socialmente a través de él” (2012: 14). Es aquí donde “las estructuras, dentro de las cuales el grupo vive su mundo social, son replicadas, remodeladas y convertidas en significativas, de manera verbal y no verbal” (Turner, 1988: 41).

De esta manera, el velorio es un mecanismo que algunas sociedades han encontrado para despedir y cuidar a sus muertos. Si pensamos en Geertz (1997) y Bordelois (2006) podríamos hablar de encadenados de estados anímicos y pasionales para nada homogéneos y generalizables. Se trata de un estado liminal, un espacio interpuesto y provisional entre mundo y trasmundo mientras tiene lugar la compleja transición hacia su nuevo estado. Víctor Turner describe y analiza el periodo marginal o liminal, “en cuyo transcurso al pasajero ritual se le ve atravesando por un espacio en el que encuentra muy pocos o ningún atributo, tanto del estado pasado como del venidero” (1997: 147). Este umbral tiene sus fronteras permeables y permite intercambios entre ambas partes y entraña la participación benévola o castigadora de los difuntos en la vida social y en los procesos productivos de los vivos.

Algunos ejemplos etnográficos nos dan cuenta del estado liminal en la práctica mortuoria: Hertz (1990: 35-42) describe cómo los pueblos del Himalaya a través de las dobles exequias lograban la incorporación del muerto su nuevo mundo. El ritual funerario comprendía entre siete meses y un año. Durante este tiempo, depositaban provisionalmente el cadáver en un lugar aislado del resto de la comunidad, en espera de las segundas exequias. Esta larga exposición provisional del cadáver



requería un velorio permanente, que servía para preparar el cuerpo del difunto antes de ser transportado a su última sepultura y así, una vez recibidos los cuidados obligatorios por parte de los vivos, integrarse plenamente en el mundo de los muertos. Malinowski (1997: 149) cita el caso del difunto trobriandés, quien, mientras está sumergido en la tumba, recibe la vigilia de viuda. Luego, a la noche siguiente del deceso, su cuerpo es exhumado, se le extraen algunos huesos. En una segunda exhumación los huesos son depositados en un lugar definitivo. Nigel Barley (1999) describe el caso de los toraya de Indonesia, quienes acostumbraban a mantener dentro de la casa, durante varios años, al cuerpo del difunto (dormido). El ciclo ritual se completa solo cuando éste “abandona” la casa.

Es claro, entonces, que el estado liminal en los ritos fúnebres es de ambigüedad y paradoja, lejos de los estados y estatus culturalmente definidos y ordenados. También es evidente que se trata de una forma más de expresión cultural. Así, la velación, como estado liminal, desvela las diferencias entre escenarios urbanos y rurales, los primeros influenciados fuertemente por las casas funerarias y los segundos por la acción familiar y comunitaria. En él convergen actitudes y creencias amparadas en las relaciones sociales. Así, la dimensión social y familiar entran en juego en la puesta en escena de la muerte y reubican, tanto a vivos y muertos, en esquemas de acción-significación. De esta manera, el cuerpo muerto, símbolo del velorio, forma parte del proceso social, y por ello, debe ser analizado en una secuencia temporal y en relación con otros acontecimientos de la vida social, pues en los velorios confluye el cosmos de los vivos y de los muertos Geertz (1997).

En este sentido se considera que más allá de la significación y eficacia social y simbólica del velorio, aportes trabajados ampliamente por Van Gennep (1986), es necesario reflexionar en el cuerpo muerto como un cuerpo signifiante (Citro, 2009) o como signo del ritual (Finol, 2009); un cuerpo que deviene como materia donde se ejercen los cambios que se producen tanto en la condición del difunto, como en la actitud mental de la comunidad de los vivos; un cuerpo que permite la percepción de la muerte y la preparación para la separación definitiva entre el muerto y los vivos. Además consiente que la familia, los vecinos y los amigos puedan honrar a su fallecido en una instancia de encuentro, en donde las diversas personas que conocieron al difunto asisten para despedirlo y, de igual manera, acompañar y ser el soporte de los familiares del mismo.



### 3.1 Velorios domiciliarios

Al sur de los Andes ecuatorianos, en las parroquias rurales Baños y Sinincay, de la ciudad de Cuenca, provincia del Azuay-Ecuador, se vive la muerte de manera pública y colectiva: la iglesia comunica a la comunidad a través de las campanas, dos en mujeres y tres en hombres, sean niños a adultos; en los domicilios se colocan las luces de la funeraria; la velación y entierro esperan la acogida de la comunidad; y en la fase final, de camino a la iglesia y al cementerio, el muerto es expuesto en una procesión, acompañado por una caravana.

Aquí, los velorios son actos de reunión y de permanencia en vela para acompañar al difunto y a los deudos, son entendidos como prácticas solidarias ante el hecho de la pérdida terrenal de un ser querido. Tienen lugar en los domicilios y cuentan con la participación directa de la familia próxima en la preparación de su muerto, tanto en el tratamiento de su cuerpo –momento íntimo y colectivo a la vez– como en la adecuación del espacio que acogerá a los asistentes (momento social). Este acercamiento inicial con el cadáver permite a los vivos pasar del horror de la muerte, al que hace referencia Thomas (1993), al amor, al cuidado y a la protección del difunto. Aquí, si bien el cuerpo del difunto ya no presenta signos vitales, sin embargo, de acuerdo a las creencias religiosas preexistentes en la población, él no está vacío, contiene la verdadera esencia de la vida: el alma. De allí que las exigencias en cuanto a su tratamiento son amplias.

Como entidad existente, el cuerpo del difunto no puede ser dejado solo, siempre durante el día y la noche tiene sus acompañantes. En este sentido, el cuerpo muerto se convierte en el símbolo de la acción ritual (Turner, 1997: 22), es el eje sobre el cual se posibilita el cumplimiento de los fines del ritual en cuanto a los principios y valores de organización social. Como tal, no es solo el fin, también es el medio a través del cual llegan a realizarse los objetivos explícitos del ritual, ya que sobre él se ejercen los cultos y entorno a él se movilizan las personas para la realización del ritual. Como dice Turner (1980), el cuerpo muerto es una influencia que induce a las personas y a los grupos a la acción<sup>18</sup>. Inclusive cuando el cuerpo muerto no puede ser visto por los asistentes –por ejemplo, por deterioro del estado del cuerpo debido a una enfermedad degenerativa como el cáncer o por algún

---

<sup>18</sup> Dice Turner: "En el ritual en acción, con la excitación social y los estímulos directamente fisiológicos —música, canto, danza, alcohol, drogas, incienso—, el símbolo ritual efectúa, podríamos decir, un intercambio de cualidades entre sus dos polos de sentido: las normas y los valores se cargan de emoción, mientras que las emociones básicas y groseras se ennoblecen a través de su contacto con los valores sociales" (1997: 22).



accidente fatal – su foto pasa a imprimir los espacios de recuerdo, marca la huella “positiva” de su existencia. Quienes observan su fotografía<sup>19</sup> son atravesados por una experiencia singular, activan su memoria y generan toda una constelación de imágenes mentales que rodean al difunto, el objeto sensible. Esta experiencia es definida por Walter Benjamín (1931: 161) como “experiencia aurática”<sup>20</sup>. En este sentido, la fotografía permite “corporeizar” la imagen del difunto.

Para los pobladores, velar implica no abandonar al difunto, ni en el día ni en la noche, hasta que este haya sido procesado y se encuentre listo para ser enterrado. La velación del cuerpo es entendida como una obligación social y moral de la familia y de la comunidad hacia el difunto, ya que representa el “último adiós” de su ser querido.

El acogimiento del cuerpo se desarrolla en un período de transición en el que entra el individuo muerto al separarse del grupo de los vivos. Esta fase liminar por la que atraviesa el muerto antes de incorporarse a su destino final tiene lugar en un espacio físico concreto. En la sociedad occidental estos espacios pueden ser casas de velaciones de alquiler o salas de velaciones domiciliarias, el primero responde más a un orden urbano, mientras que el segundo, comúnmente, se desarrolla en las áreas rurales<sup>21</sup>. De acuerdo a lo que se ha podido observar en el trabajo de campo, los velorios domiciliarios están caracterizados por el contacto “piel con piel”<sup>22</sup> que mantienen la familia con su difunto, así mismo por influencia de la familia y la comunidad en la construcción del escenario ritual para la velación. Esta puesta en escena de la muerte posibilita, mediante actos dramáticos, la conversión del cadáver en un cuerpo capaz de recibir y transferir significados.

---

<sup>19</sup> La fotografía no resulta una metáfora ingenua o irracional; opera como sustituciones y/o equivalencias significantes tributarias del mismo tratamiento que recibe el cuerpo muerto: se la enmarca, se la adorna, exhibe, vela, llora, reza.

<sup>20</sup> La imagen o fotografía provoca en quien la observa (o en quien participa de ella) una experiencia singular que depende de lo que Benjamin define como la ‘memoria involuntaria’. Cuando la imagen que analizamos se inserta dentro de una tradición determinada y participa de un culto establecido genera toda una constelación de imágenes mentales que rodean a dicha imagen permitiendo la experiencia aurática.

<sup>21</sup> A pesar del rechazo a la muerte, existen todavía lugares donde la muerte es vivida comunitariamente, donde no se esconden, sino que conviven con ella. Las poblaciones rurales de Baños y Sinincay de la ciudad de Cuenca reflejan precisamente formas o estrategias particulares de acercarse, entender y procesar a la muerte. De ahí que en los velorios se evidencian distintos juegos y ritos que rompen con el tabú silencioso y resaltan, más allá de la tristeza, la alegría de vivir.

<sup>22</sup> Distinto es el caso del tratamiento del cuerpo muerto en las casas de velaciones. Allí la participación familiar es casi nula. El cuerpo es tratado por “extraños” a la familia y luego expuesto a la familia y a los asistentes. El apego al cuerpo muerto es menos evidente que en los velorios domiciliarios, por las mismas condiciones del espacio en el que se desarrolla.



Estos acercamientos “piel con piel” con el cuerpo del difunto tienen lugar antes y durante el velorio, e incluso, años más tarde, cuando el cuerpo es exhumado y pasa a una fosa definitiva. Por ejemplo, gran parte de las familias de las áreas rurales asisten a sus familiares en agonía en sus domicilios, y en su defecto la mayoría de las muertes ocurren en el mismo lugar. Desde el momento de la muerte, los familiares cercanos asumen el cuidado y preparación del cuerpo, antes de ser expuesto en la capilla ardiente que también es preparada en el domicilio. Este hecho les permite a los pobladores hablar de la muerte con mayor facilidad y, hasta de cierta forma, con experiencia. Se entiende entonces que el velorio es una mínima parte de esta compleja cadena.

En la organización de los distintos momentos del ritual, además de los deudos, otras personas asumen la dirección tomando como referencia su relación con la persona difunta: hija e hijo en relación a los padres y viceversa; esposo en relación a la esposa y viceversa; hermano-hermana, variando los puntos de referencia en razón de criterios de edad, cercanía geográfica, etc. Por ejemplo, en el caso de hermanos solteros, a los padres y otros hermanos corresponde un grado mayor de responsabilidad que si se trata de hermanos casados. Asimismo, es frecuente asumir más deberes cuando se reside cerca que cuando hay distancias considerables. Así, los deudos, la familia extendida y la vecindad, cada uno desde diferentes situaciones y momentos, asumen roles dentro del rito: los deudos, desde su estatus, asumen los aspectos íntimos de la muerte: cuidar y preparar al difunto para la presentación pública. La familia (nuclear y extendida) asume un rol protagónico en la construcción del escenario ritual, en los arreglos de éste y en las atenciones a los asistentes. Los vecinos y amigos son quienes, con su presencia y dones<sup>23</sup>, ayudan a los anteriores a vivir y sobrellevar la muerte.

En la habitación, las familiares preparan al cuerpo con excesivo cariño y delicadeza, tanto, que asemeja al trato del cuerpo de un recién nacido. Los movimientos que se ejercen sobre él son coordinados y suaves. Espontáneamente el cuerpo es llenado de abrazos y besos. La limpieza del cuerpo exalta sentimientos de culpa y de dolor; reclamos y remordimientos de no haber hecho lo suficiente mientras vivía se escuchan en la sala. Hay momentos en los que el llanto se apodera de quienes participan de la actividad. Afuera de la habitación están otros parientes arreglando la sala para velar al difunto. Hay conversa y risas. De repente, el cuerpo muerto está

---

<sup>23</sup> Lo que intercambian no son exclusivamente bienes o riquezas, muebles e inmuebles, cosas útiles económicamente; son sobre todo gentilezas, festines, ritos... (Mauss, 1979). En la segunda parte de nuestro trabajo desarrollamos con más detenimiento el tema de los dones dentro del ritual.



listo, su salida de la habitación provoca llanto desmedido en quienes trataron al cuerpo y en quienes están en la espera en la sala. Colocarlo en el ataúd representa el primer alejamiento de los vivos con su difunto, de allí que las reacciones son de sobresalto. (Notas de campo, 2017)

La exposición provisional y pública del cuerpo muerto en la fase del velorio requiere de una vigilia permanente que le permita al difunto prepararse antes de ser transportado a su última sepultura, y así, una vez recibidos los cuidados obligatorios por parte de los vivos, integrarse plenamente en el mundo de los muertos (Hertz, 1990). La espera responde a la necesidad de exorcizar al difunto de las malas influencias de los espíritus, además de permitirles, tanto a los vivos como al muerto, saldar asuntos pendientes antes de pasar a su nuevo estado.

En el paso a la eternidad hay cosas por definir, de pronto cositas que se haya quedado, un perdón que falte, un dialogo que falte por realizar, entonces al estar en el velorio, y la oración que hacemos por los difuntos, y la misa pues de manera muy especial porque es el sacrificio de Jesús, esto ayuda a la persona a llegar hasta Dios, a terminar ese camino, a pasar por ese puente que muchos hablan, el túnel y a llegar a la luz, cuando no, la persona se puede quedar por ahí, vagando sin esperanzas, entonces es muy importante la oración para los difuntos. (Hombre de 59 años, 2018)

En esta vigilia, los asistentes (familia lejana, vecinos, amigos) tienen la función de protección, esta se refleja en el acompañamiento permanente. La vigilia está marcada por momentos de solemnidad, donde el llanto, los rezos y cánticos fúnebres son característicos, pero también existen momentos de espontaneidad, donde aparece la risa, las bromas, los chistes y el juego.

La popularidad de contar cachos en los velorios puede parecer un hecho alarmante para quienes observan desde afuera, debido a que rompen con la formalidad y seriedad de los velorios convencionales, donde la tristeza y el dolor son característicos, sin embargo, precisamente, estas actividades lúdicas y alegres son la esencia de los velorios rurales, ya que esconden un entendimiento totalmente distinto de la muerte, del difunto y de la significación de la solidaridad comunitaria; tema que será abordado con mayor profundidad en el segundo apartado.





### 3.2 La capilla ardiente: el escenario principal

Después de la muerte biológica de un ser querido, acoger al cuerpo muerto se vuelve una prioridad, ya que a través de la asignación de un lugar “estable” para los muertos, los vivos logran preservar el equilibrio individual y social.

La exposición pública del cadáver marca la irrupción de la muerte en el deseo de rendir homenaje al difunto, mientras que el baño mortuario y la vestimenta para la correcta presentación establecen la última relación con él antes de su partir hacia el más allá. Según Thomas (1993) la exposición pública del cuerpo muerto es como una forma de domesticar la muerte.

Así, familiares del difunto adecuan un espacio de la casa (el más amplio) para levantar una capilla ardiente en honor al difunto, contexto que implica múltiples relaciones entre situaciones y sujetos. Por capilla ardiente se entiende al túmulo que se monta para el servicio de las exequias, en este caso destinado a las exequias de adultos<sup>24</sup>. La categoría de ardiente deviene de estar alumbrada por multiplicidad de velas. La creación de este escenario tiene objetivo acoger al difunto, está constituido por varios elementos, que en su conjunto, tiene como fin enfocar en primer plano al cuerpo muerto que reposa en el ataúd. Entre los elementos presentes, se destaca además de las velas, los arreglos florales<sup>25</sup>, la mantelería, las cortinas, el agua bendita<sup>26</sup> y el agua florida<sup>27</sup>.

El ataúd está en el centro de la capilla ardiente construida en la sala del domicilio, a sus lados tiene velas, luces y flores. Las velas y las luces iluminan la capilla construida y el su centro que es el ataúd que contiene al cuerpo del difunto. Las luces son colocadas en dirección vertical a ambos lados del ataúd. También son colocadas en la misma dirección las flores, blancas en su mayoría. Atrás del ataúd se tiende una gran cortina y sobre esta se coloca a Jesús crucificado. Se coloca una mesa pequeña recubierta con un mantel y sobre ella se coloca la biblia, un jarrón

---

<sup>24</sup> De acuerdo al testimonio oral, las exequias para bebés son completamente diferentes a las del adulto, desde los colores hasta las adecuaciones. Este caso particular no ha sido trabajado en el presente estudio.

<sup>25</sup> Las flores le dan la vida a la muerte, le llenan de color, de aroma de belleza (Mujer de 45 años, 2017)

<sup>26</sup> Elemento sagrado que posee cualidades purificantes y de sanación, su valor es simbólico y se sostiene en la fe. También es conocida la relación de la simbología del agua con la fecundidad y la vida, ya que es allí donde nace la vida. Por un tiempo de nueve meses el nuevo ser se forma el agua. Para la biblia, el agua está dada en sentido espiritual y es considerada como símbolo de la eternidad (Finol & Montilla, 2004). Evidentemente, el agua juega un papel importante como símbolo de la vida eterna tanto al inicio como en la culminación del ritual del mortuario.

<sup>27</sup> Se considera que este elemento evitan que el cuerpo “se hinche o reviente”. Otras versiones sostienen que elimina los malos olores. Es una práctica observable en velorios domiciliarios donde los deudos intervienen en el montaje de la capilla ardiente.



con una o dos flores, un cirio y un recipiente con agua bendita. Debajo del ataúd se coloca un recipiente con agua florida. (Notas de campo, 2017)

Los materiales y condiciones que tienen las capillas velatorias domiciliarias son una parte esencial para el desarrollo del ritual; las imágenes religiosas, las velas, los candelabros, el calor familiar, la transformación del espacio en sí es adecuado al universo del culto mortuario.

Cuando murió mi papá quitamos todo de la sala, la vaciamos casi en su totalidad, retiramos los adornos, los cuadros, la radio, la televisión, empezamos a colocar las velas, las flores, las sillas, los manteles, la alfombra. (Hombre de 43 años, 2017).

Según varios testimonios, esta limpieza de la sala en la que se realiza la velación es para también “vestir” de luto a la casa.



F3. Capilla ardiente domiciliar: “Yo quiero que a mí me entierren como a mis antepasados”.

Fuente: Cristina Yacchirema



Los elementos cromáticos varían entre blanco, marrón, celeste y negro. En algunos casos, en la construcción del “escenario” fúnebre intervienen las casas funerarias, empresas<sup>28</sup>, que, a través de sus servicios, ofertan, además del ataúd, el alquiler de gran parte de los elementos que constituyen la capilla ardiente, sin embargo la familia y la vecindad no dejan de cumplir roles esenciales. La familia próxima decide sobre los colores, los arreglos, la forma y el lugar donde se disponen los elementos. También añaden detalles propios, por ejemplo: un recuadro, una imagen de su santo preferido, un rosario. Los vecinos colaboran con la adecuación de los espacios contiguos al escenario principal, el trabajo colectivo de la vecindad crea, en menos de lo que se pueda imaginar, un espacio equipado de mesas y sillas, listo para recibir a grandes cantidades de asistentes.

Van Gennep (1986: 169) y Thomas (1991: 117) consideran que estos preparativos tienen por objeto suministrar al cuerpo muerto todo lo necesario para el viaje, facilitan la partida del espíritu y resguardan al superviviente de la impureza de la muerte.

### 3.3 Cuerpos y acción ritual

Los lazos entre el difunto con los vivos y el entorno no terminan cuando este fallece, al contrario los lazos entre estos se mantienen incluso después de la sepultura del cuerpo. El muerto, aún en su estado, invoca todas las atenciones y reacciones posibles de los vivos. Los más allegados lo abrazan, lo visten, le dan caricias, mimos, adecuan espacios, beben, cantan. Estas acciones y reacciones de parte de los vivos constituyen una manera de prolongar la existencia del muerto en este mundo. Esta comunión refuerza los lazos internos del grupo y de la familia (Decary, 1962).

El cuidado del difunto ha generado, en todas las sociedades del mundo, diversas formas de tratamiento y de evacuación que tiene su expresión simbólica en la conducta ritual y en el culto a los muertos. De acuerdo a la construcción cristiana de la muerte, el cuerpo es finito mientras que el alma eterna. Sin embargo, en la liminaridad los dos son indisolubles, el uno tiene razón ser con el otro, por tanto ambos obligan cuidados y atención. Cuando procede la extinción biológica del cuerpo, el alma, mientras encuentra su camino hacia la “otra vida”, se soporta en él. En este proceso, dice Douglas (1991), los vivos interceden por los difuntos, haciéndose patente la costumbre de tratar y cuidar al cuerpo de su

---

<sup>28</sup> El uso de los servicios ofertados por las casas funerarias dependerá de la condición socioeconómica de los deudos. Siguiendo los aportes de Finol & Montilla (2004: 15), el rito funerario “...variará con respecto a las condiciones sociales, situación y causas de muerte y los diversos contextos donde muerte, ritual y símbolo de insertan...”



muerto desde su muerte hasta el entierro, con el fin de evitar que su alma vagabunda aparezca para atormentarlos. De esta manera, los vivos ejercen prácticas rituales sobre el cuerpo muerto y para su alma, de modo que el cuerpo muerto se convierte en “el signo al que se le atribuyen unos significados que ayudan a sustentar las creencias en torno a la vida y su desaparición” (Aullé, 1998: 63).

El valor ritual del cuerpo tiene dimensiones extraordinarias. Históricamente muchos de los episodios de dictaduras y conflictos bélicos han encontrado en el cuerpo la desaparición de los cuerpos muertos la tortura más perfecta para los pueblos, ya que impiden que las familias de los desaparecidos cierren el proceso de duelo (Ver Panizo, 2003). A fin de cuentas, como señala Dandel (1976: 13), la tumba es una prótesis del recuerdo.

Entonces, las características observables del cuerpo sin vida permiten a los vivos enfrentar su propia muerte. La falta de éste impide la puesta en práctica de los mecanismos colectivos que permiten lidiar con el dolor de la pérdida del ser querido y no permite el reconocimiento público de la muerte, permaneciendo el dolor, la pena y la incertidumbre en la esfera privada (Panizo, 2003). Si la existencia de ese “terreno firme”, las emociones del luto y los espacios de identificación de la muerte pasan a un abismo sin fin. Sin embargo, cuando el cuerpo muerto está presente entre los vivos, indica Malinowski (1994, p. 46), éste genera una doble actitud, una de horror y otra de veneración, de allí la ritualización de la pérdida, porque le brinda facultades al cuerpo muerto que le permiten que éste sea tocado, acariciado, besado; hace visible una actitud de adhesión y amor al muerto. El mismo cuerpo, fuera del contexto ritual puede provocar sentimientos inversos.

Por un lado, está el sintiente, el sujeto que ve, que toca, y por otro, está el sensible, el sujeto-objeto que es visto, que es tocado (Citro, 2010). En este sentido, el contexto ritual corporiza el cadáver y nos permite hablar de cuerpo muerto como un cuerpo significado y significante (Csordas, 1999, Panizo, 2012). El cuerpo muerto, su entidad biológica y material, genera experiencias transformadoras en el contexto ritual, genera sentimientos y prácticas asociadas a él. Es un cuerpo significado por la comunidad, a través de él la muerte puede ser hablada, experimentada, representada y compartida socialmente (Panizo, 2012). Deviene entonces, como un símbolo dominante, el cual refiere no solo a fenómenos y procesos naturales y fisiológicos que provocan deseos, sentimientos etc., sino también



a principios y valores de la organización social que guían a las personas como miembros de los grupos y categorías sociales (Turner, 1980: 60).

De acuerdo a los supuestos del interaccionismo simbólico de Erving Goffman (2009), la vida misma puede ser considerada como un teatro en tanto consiste en actuaciones (performances) en los cuales hay actores y público. De manera similar se presenta el ritual de interacción que se da en la realidad social comprendida en la ceremonia funeraria donde el cuerpo muerto está presente, éste moviliza drama y la exhibición pública del finado expresa un encuentro en un espacio formalizado en el cual se desarrolla una conducta expresiva.

Cuando la gente llega al velorio, algunos tienen como consigna “visitar” el ataúd donde reposa el difunto. Generalmente se acercan los más próximos al difunto. Al verlo lloran, eleva oraciones, lo “acarician” sobre el vidrio que lo cubre. Alaban la expresividad de su rostro y le prometen cosas; ayudar a su familia y recordarlo siempre. Enfatizan en los rasgos positivos que lo caracterizaron en vida: “Dios mío, ayúdalo por siempre, dale la paz que tanto necesita. Protégenos a nosotros de todo mal, bendice a su familia. ¡Dios mío! La carita está como siempre, él siempre fue sonriente, amable, cuando se negaba a algo, así mismo está, como era está. Solo de verlo le estremece a uno”. (Notas de campo, 2017)

El cuerpo en la performance ritual refleja las características de ambos aspectos del símbolo, ya sea haciendo referencia a las sensaciones y sentimientos provocados por la presencia del cuerpo en tanto “muerto” como por las conductas y condiciones que explicita en relación a los dolientes y demás participantes del ritual. En este aspecto, como señala Turner, el símbolo ritual es multirreferencial y de condensación al mismo tiempo, ya que “su cualidad esencial consiste en su yuxtaposición de lo groseramente físico con lo estructuralmente normativo, de lo orgánico con lo social” (1980: 33).

De esta manera, la acción simbólica del cuerpo y el ritual enfrentan a la muerte, discriminan al muerto de los vivos y a los dolientes de los demás participantes del ritual y dramatizan las nuevas clasificaciones sociales producidas por el quiebre en el orden habitual del grupo. Así, la experiencia directa con la muerte permite la autorreflexividad, a través del reajuste ritual, es “atendida”, y con ello, los cambios relacionales que se producen. El cuerpo muerto, como todo símbolo ritual, condensa múltiples significados que tienen referentes biológicos y sociales, provoca sentimientos asociados a la pérdida individual y a la idea de la muerte en tanto acontecimiento inevitable y universal. En las



prácticas ejercidas alrededor del cuerpo muerto, se materializan los cambios que se producen en la condición del muerto y de los deudos y en la actitud de la comunidad, es lo que se llama el *embodiment del muerto*.

### 3.3.1 El cuerpo muerto: “casi vivo”

El tratamiento del cuerpo muerto inicia apenas unos minutos después de su deceso y previo a su exposición pública, razón por la que los familiares que tratan el cuerpo cuidan minuciosamente de los detalles de presentación del cuerpo. Las labores de adecentamiento del difunto son distribuidas en dos dependencias separadas, sin ninguna inferencia entre ambas, por ejemplo el dormitorio y la sala que contiene la capilla ardiente.

En el marco situacional del velorio, el finado ocupa su lugar entre los otros. Como un individuo más que interacciona con los vivos, considerado aún dotado de rasgos humanos, presenta su actividad delante de los familiares y los conocidos que asisten a la ceremonia. En este contexto se reúnen todas las personas que conocieron al difunto, el ingreso no es limitado y tampoco controlado. Los asistentes llegan sin un orden establecido y se acomodan en las sillas que previamente fueron dispuestas – alrededor de la capilla ardiente y en otras habitaciones contiguas– para acoger su llegada. Siempre buscan ser visibilizados por los deudos; con un saludo, un abrazo y breves palabras que conllevan la pérdida denotan su presencia.

En este marco formalizado, es el difunto el centro del ritual, es decir, es un como un personaje más que guía y controla las impresiones del público, aunque son los mismos familiares quienes calculan y controlan este enfoque; son ellos quienes preparan al cuerpo y crean la imagen aceptable del difunto para generar reacciones en los asistentes.

Como recuerda Thomas, “cuidar la última imagen que el cuerpo nos ofrece y que ya no depende de él es rendirle homenaje para que pueda continuar existiendo un poco en la mirada del otro” (1989: 216). Los familiares se encargan de procurar al muerto una imagen decorosa, también colaboran en el arreglo del escenario y proporcionar los accesorios para que el cuerpo muerto desarrolle su papel. Estas actividades se elaboran “a puerta cerrada”, se ocultan al público mientras se prepara al difunto, utilizando los efectos especiales para impresionar al público. Cuando se han previsto los detalles que se presentaran al público, el difunto es expuesto al público, de manera que los asistentes a su ingreso



centren su mirada sobre el difunto, cuya presentación es ya favorable, digan de crédito general (Goffman, 2009: 235).



F4. Cuidado y exposición del difunto: “Ni parece muerto, parece dormido”. (Mujer 42 años, 2018)

Fuente: Cristina Yacchirema

La imagen del difunto es cuidada con esmero, los orificios de su rostro son taponados para evitar que la sangre contamine su presentación, el agua florida evita que los malos olores se impregnen en el ambiente, el incienso y el agua bendita ahuyentan a los malos espíritus. El agua es uno de los símbolos más utilizados en el rito del velorio y su significación está asociada con la purificación-limpieza y la bendición-vida eterna. En los velorios analizados, el uso del agua aparece en dos momentos, el primero durante la preparación del cuerpo muerto cuando es lavado, y el segundo –ejecutado por un sacerdote– durante la purificación del cuerpo ya en el ataúd.

Turner y Edgley (2005: 299), desde la óptica de la dramaturgia, destacan la importancia de los cuidados y preparación del cuerpo sin vida llevados a término. Limpiar, retocar y vestir al cuerpo son actividades que se ocultan estratégicamente con el propósito de generar en los asistentes la impresión de que el ser querido se encuentra inmerso en un sueño profundo y tranquilo, transformando así la muerte, la imagen que se presenta es de un rostro vivo, lozano, impecable. El último dolor sentido por



el difunto se esconde con el maquillaje, una técnica de restauración que se convierte en una máscara de la vida.

Entre los materiales utilizados en la técnica del maquillaje a los difuntos constan: gel para el cabello, vaselina, cremas y talco, y en algunos casos –sobre todo de mujeres– base y rubor. Algunos de los materiales son comprados precisamente para la ocasión.

A puerta cerrada, le asistimos a mi abuelo: le peinamos, le colocamos crema en la cara, en el cuello, en la manos y en los oídos, en los ojos le colocamos un poco de vaselina. Le peinamos con gel y le pasamos talco por todo el cuerpo, le pusimos vaselina en los labios para que no se vean resecos y oscuros. Luego le vestimos con su traje de fiesta, le pusimos las medias. Su olor era único y la piel del rostro le quedó limpia y clara, se veía bien, no parecía muerto, parecía dormido. Inspiraba mucha ternura. Mi tía era la que sabía lo tenía que hacer, ella le amortajó, mi otra tía y yo le ayudábamos en los que nos solicitaba. Cuando ya estaba listo le dimos el último abrazo y les avisamos a mis tíos para que le pongan en el ataúd. (Notas de campo, 2017)

El cuerpo muerto presente en el ritual confronta emocionalmente lo que los vivos ansiosamente quieren negar, la muerte. En el maquillaje mortuario aparece expresada la dialéctica semiótica: contraponer muerte vs vida, es decir se articula como una oposición feo vs bello. El maquillaje permite que la identidad no se oculte, al contrario se resalte; lo que se oculta es lo desagradable, lo feo. Aun cuando los detalles pudieran parecer los más sencillos, resultan complejos en su significación, por cuanto pretenden naturalizar la muerte y la hacen parecer a la vida, siendo esta una forma de tomar el control sobre una circunstancia adversa.

El selecto grupo de mujeres –todas emparentadas entre sí y con el difunto– que trata y prepara al cuerpo del difunto demuestran profesionalismo al momento de manipularlo. Si bien el trabajo es lento, pues el acondicionamiento del cuerpo exige fuerza, las mujeres conocen de las maniobras para movilizar al cuerpo; con una sábana doblada y colocada debajo del cuerpo. Los hombres no intervienen en este proceso, su papel se limita a la espera de la notificación de que el cuerpo está listo para ser colocado en el ataúd para ser expuesto al público.



Así, el cuerpo muerto es presentado en escena, con una clara identificación con la vida. Poco a poco se ve rodeado por los asistentes. Se convierte en el objeto ritual y objeto ceremonial, objeto de deberes sagrados (Malonowski, 1993).

### 3.3.2 El cuerpo muerto, símbolo dominante

Dice Merleau Ponty: “Mi cuerpo tiene la misma carne que la del mundo y el mundo sólo se da bajo la forma de lo sensible” (2009: 153). En el espíritu no existe nada que antes no haya estado en los sentidos, de tal modo que la condición humana es corporal.

Al ser el cuerpo el soporte del individuo y la frontera de su relación con el mundo (Le Breton, 2002: 27), tanto su materialidad como su experiencia práctica están atravesadas por significados culturales: percepciones, sensaciones, gestos y movimientos. El cuerpo muerto, al igual que el cuerpo vivo, es un cuerpo significativo (Citro, 2009), marcado por su presencia y agencia en el mundo, capaz de generar sentimientos y prácticas asociadas a él. Se trata de un cuerpo en movimiento en tanto tiene un carácter activo y transformador en el contexto ritual.

El cuerpo muerto, como símbolo dominante del ritual, posee un significado constante y consistente dentro del sistema simbólico, tiene autonomía respecto a los fines rituales y no cambia con el tiempo. Sirve de unión entre la estructura social y la cultural (Turner, 1980: 22), por tanto es símbolo de acción social.

Así, la presencia del cuerpo muerto en el domicilio exige a los familiares prepararlo para que conviva con los vivos hasta la separación definitiva. Estos cuidados tienen como finalidad atenuar por un breve lapso de tiempo el horror de la inminente transformación y destrucción orgánica del cuerpo (Ariès 2007: 286, Thomas 1989: 109), de allí que toda cultura hace el esfuerzo por componer el cuerpo sin vida.

Las mujeres que han asistido a un difunto manifiestan que es importante que el muerto sienta la presencia de los vivos a través de actos de amor y cuidado: besos, abrazos, cobijo, oración y purificación. Ellas limpian el cuerpo, le visten con el mejor traje, le peinan y le “adornan” con otros detalles que consideran que fue de valor para el difunto. Así, aretes, cadenas y pulseras forman parte de la estética del difunto y le ayudan a que su imagen concuerde lo más posible con la persona que era antes de morir. Ariès (2007) indica que para desterrar la muerte, transforman al difunto en un “casi vivo”. En una observación de esta práctica, la mujer que dirigía el tratamiento del cuerpo muerto





hablaba con el difunto y, mientras lloraba, le decía: “Mi rey, mi bonito, mi vida, vamos a hacer que te veas más guapo de lo que ya eres, tan lleno de vida, porque todavía está aquí, con los tuyos, con quienes te queremos tanto” (Notas de campo, 2017).

De esta manera, el tratamiento solemne y trascendente nos remite a un cuerpo presente como sujeto sagrado (Durkeim, 2001), objeto de una etiqueta, unas condiciones que obligan a quienes los reconocen a tenerle una consideración especial y un tipo de comportamiento determinado. Es los que Radcliffe-Brown (1986) llama «valor ritual», en la medida en la que el trato que ha de recibir tiene que ser singular y sometido a determinados protocolos, justamente para hacer identificable su valor social.

El ritual funerario como unidad simbólica de representación viene dado, precisamente, por la condición sagrada del finado y la puesta en escena se organiza en actos que responden al proceso de transformación de viviente a difunto, para, por último, lograr ser antepasado: un proceso ritual, cuya plusvalía es consecuencia de su estado liminal.

Esta concepción procesual de la muerte en la cual el cadáver, por el ritual funerario, es sustituido simbólicamente por un cuerpo, marca la socialización de una de las transiciones más importantes de la vida: la muerte. El cadáver es un objeto culturalizado que tiene que mantener la imagen de cuerpo vivo más allá de la muerte, como demuestran las numerosas ceremonias de acondicionamiento del muerto. Así mismo, el hecho de presentar al difunto por última vez a los visitantes y los amigos de la manera más aceptable y agradable, conjuntamente con la ornamentación, los objetos, las palabras y los gestos hacia el ser querido, “recortan un espacio donde, de manera efímera e ilusoria, el cadáver se convierte en el cuerpo que fue” (Favole, 2003: 67). Así, el cadáver protagonista de su tránsito se convierte en difunto a quien se atiende y, a la vez, se actúa como si estuviese vivo: “el cadáver aún está vivo, el difunto sigue lúcido [...], es preciso que todo esté normalizado para respetar su recuerdo y rendirle culto” (Thomas, 1993: 312).

La correcta presentación del cuerpo y el otorgamiento del tiempo suficiente para que amigos y parientes reciban la noticia y se acerquen son estrategias que socializan la tristeza y el dolor que produce la muerte (Panizo, 2003: 32).



## SEGUNDA PARTE

### COMIDA, BEBIDA Y JUEGO EN EL CONTEXTO FÚNEBRE

#### Transformaciones y permanencias

##### 1. Aspectos contextuales para su comprensión

La comida, la bebida y el juego son elementos rituales que están asociados a la reestructuración de los momentos liminares (Van Gennep, 1986) en una amplia gama de hechos sociales de la sociedad andina actual; uno de estos hechos es la muerte. Sin embargo, en estos elementos subyacen connotaciones simbólicas anteriores a la conquista y reconfiguradas en el nuevo contexto, tanto colonial como republicano.

En los Andes, las referencias más tempranas sobre el uso y las funciones de la comida, la bebida y el juego en el contexto fúnebre las encontramos en las crónicas de Indias. En varios de estos documentos se describe como algo habitual el hecho de comer y beber en abundancia, así como jugar al “huayru” o “Pichca” tras la muerte de un ser querido. Pablo J. de Arriaga (1621: 66) describe que después de diez días de la muerte de una persona, la comunidad y los parientes se reunían en la casa del difunto para de allí partir al río para lavar la ropa del muerto y a su pariente más próximo, luego preparaban una comida donde escupían siempre el primer bocado; terminada la borrachera, regresaban a la casa, la barrían y esperaban cantando y bebiendo toda la noche el regreso de la ánima del muerto para que coma y beba. El velorio duraba cinco días, en el transcurso de esos días no comían sal y ají, pero sí maíz blanco y carne, también jugaban la pisca, nombre que según Arriaga (1621) viene de los cinco días que dura el Pacaricuc (velorio). Por otra parte, Pedro Cieza de León (1962: 177) menciona que en los Andes la gente enterraba a sus muertos con todas sus pertenencias y con mucha comida y chicha y que esto se debía al conocimiento que la población tenía respecto a la inmortalidad del alma<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> También habla al respecto, Garcilaso de la Vega, en la *Florida del Inca* (1605): “En todo el imperio de los incas que reinaron en el Perú se usaba largamente enterrar con los reyes y grandes señores a sus mujeres las más queridas y los criados más favorecidos y allegados a ellos, porque en su gentilidad tuvieron la inmortalidad del ánima y creían que después de esta vida había otra como ella misma, y no espiritual; empero con pena y castigo para que hubiese sido malo y con gloria, premio y galardón para el bueno...” (Cap. II).



También Cristóbal de Molina (1947) indica que el hecho de ofrendar comida y bebida a los muertos tenía como fin hacer más placentera la larga travesía del alma al otro mundo.

Las referencias tempranas hasta aquí citadas nos dejan entrever: 1) que las relaciones entre vivos y muertos se sustentaba en la creencia de la vida más allá de la muerte<sup>30</sup>, extensión en la que el alma tomaba parte y, que pese a su no corporeidad, exigían un trato igual de humano que los vivos; 2) que la comida, la bebida y el juego eran recursos obligatorios en el ritual tanto de los vivos como de los muertos, puesto que viabilizaban la comunicación y el compartir entre dos mundos diferentes (pero a la vez iguales); 3) que la vecindad y la familia se agrupaban para vivir la muerte, lo que posibilitaba la aceptación de la misma; y 4) que la intimidad del hogar permitía que varios elementos culturales se enlacen entre si y generen complejas formas de sentir, comprender y vivir la muerte en el mundo andino. Sin embargo, desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad han pasado varios sucesos como la conquista española, el período colonial y el republicano que -teniendo como eje central al cristianismo- han logrado trastocar profundamente los modos de vida material y espiritual de los pueblos andinos.

Durante el período de dominación hispánica, con el asentamiento forzado del cristianismo, tuvo lugar una profunda sacudida de las vivencias y las creencias religiosas vigentes en el mundo andino. A partir del siglo XVI se incorporaron a esta región una serie de instituciones y principios eclesiásticos, junto con relaciones de poder, estrategias discursivas y mentalidades, que forman la base de la espiritualidad y de la cultura mestiza de nuestros días. Del origen y la trayectoria de dichos elementos se ocupa Gabriela Ramos (1994), quien da cuenta cómo, a través de la metodología de la evangelización, la catequética y la oratoria sagrada, las campañas de extirpación de idolatrías, el arte religioso y el poder socio-económico de la iglesia, la nueva religión cristiana quedó integrada a la vida de las comunidades aborígenes. En el caso de la historia colonial andina, es evidente que las comunidades indígenas consiguieron sobreponerse al golpe de la conquista, adaptándose al nuevo orden de cosas y manipulando inclusive a su favor la doctrina que se les proponían. De tal manera que no podemos hablar de una extirpación total de las prácticas mortuorias a raíz de la cristianización, sino de un sincretismo religioso.

---

<sup>30</sup> Véase también, entre otros, L. Baudin, *La vida cotidiana en el tiempo de los últimos incas*. Buenos Aires (1955) 256-258. J. L. Pallares, *Estudio antropológico del rito en la cultura inca del Perú*. Madrid (1981) 169-192. W. Espinoza. *Los Incas. Economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyo*. Lima (1990) 475-481.



Santiago Ordoñez (2013) recupera un importante documento de 1914<sup>31</sup> que denota la subsistencia de las prácticas fúnebres prehispánicas y la persecución de la iglesia católica a estas. Transcribe:

Se hace necesario eliminar tantos abusos que existen como costumbre inmemorial, en la muerte, arreglo de los cadáveres, su traslado a los templos, enterramiento y duelo. Prohíbese el lavatorio del difunto [cinco], los juegos indecentes, y por la embriaguez cerca del cadáver; que este sea conducido dignamente y sin licor a la iglesia, que los deudos se abstengan de lo que llaman echar tierra sobre el muerto; y que después se haga el duelo decente y cristianamente; que se evite la embriaguez de lo que dicen el cinco; y que se ofrezcan sufragios dignos por los difuntos (Proyecto de Esquema para el Cuarto Sínodo Diocesano de Cuenca, Azogues, 1914; ACA/C 16915).

En este sentido, varias formas de culto andino fueron extirpadas mientras que otras tuvieron que readaptarse, asociando a ellas nuevos elementos acorde a la religión católica: infierno, demonio, juicio final, horror, ambigüedad, entre otros. Por ejemplo la ambigüedad de los muertos, de peligrosos y benévolo, hoy en día es común en toda la región andina. Sus características reflejan las concepciones prehispánicas, pero también coloniales. El peligro de los muertos está asociado a lo impredecible, su energía y su influencia son elementos que no pueden ser canalizados por los vivos. Son más impredecibles, por tanto más peligrosas las almas condenadas, aquellas que quedan vagabundas en la tierra<sup>32</sup>, su relación directa es con el demonio. La benevolencia, en cambio, resalta las posibilidades que tienen los muertos de realizar acciones de cooperación para favorecer a los vivos; aquí son las almas buenas, las cercanas a Dios, las que permiten estas conexiones. De esta manera, se puede entender la afirmación de Harris y Bouysse-Cassagne (1987: 40) de que los muertos median entre la sociedad civilizada y el mundo liminal de lo salvaje.

Algunos estudios etnográficos llevados a cabo en el siglo XX, (Rivet, 1910; Karsten, 1930 y 1931; Hartman y Oberem, 1984; Brownrigg, 1971 y 1989) hacen referencia a la potestad que tienen los muertos en varios aspectos de la vida cotidiana y productiva de los vivos: salud o enfermedad, apogeo económico o crisis, buena o mala cosecha, éxito o fracaso, entre otros. De allí que la etnografía andina (Duviols 1973; 158, Valcárcel 1980; 81, Emilia Ferraro 2004; 193,) hable extensamente de las

---

<sup>31</sup> Informe de los sacerdotes de la "Vicaría foránea de Azogues", título VII "de las exequias, responsos y sufragios de los difuntos".

<sup>32</sup> Son varios los testimonios que circulan sobre gente que, al encontrarse con las almas condenadas, ha sido asustadas y heridas.



relaciones de intercambio entre los vivos y con los muertos y cómo estas generan relaciones de reciprocidad (eje central de la organización de la sociedad y vida andina) permitiendo que cada uno (entre vivos, o vivos con muertos), por turnos, donante y receptor cumplan las responsabilidades que les corresponde.

Existen varias contribuciones andinas que han dejado claro que la muerte posee una dimensión relevante en el universo simbólico de las poblaciones establecidas en la geografía andina. Está por ejemplo el trabajo de Juan Van Kessel (1992) que describe prácticas mortuorias de los aymaras del norte de Chile, pueblo que se basa en el principio del ayne (reciprocidad equilibrada). Otro trabajo clásico es de Olivia Harris (1983) que, teniendo como norte las ideas de Hertz sobre las representaciones colectivas, aborda sobre los muertos y los diablos en el ayllu laymi de Bolivia. Harris desarrolla nociones sobre fertilidad y sexualidad relacionadas con las prácticas funerarias (Bloch & Parry, 1982). Ambos aportes tienen como marco general el problema de la tensión entre continuidad y cambio en los sistemas sociales, destacan la persistencia de un universo simbólico desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad.

Más hacia el contexto local nos encontramos con contribuciones no menos valiosas. Paul Rivet (1910), Rafael Karsten (1930), Leslie Brownrigg, (1971 y 1989), Roswith Hartmann y Udo Oberem (1984) registran un valioso material sobre las prácticas funerarias en la sierra ecuatoriana, destacándose entre sus aportes el juego del huayru<sup>33</sup>, la comida y la bebida, elementos con los que los pobladores de los andes buscaban el equilibrio para retornar a la normalidad después de la muerte un ser querido. También figura la contribución de Santiago Ordoñez (2011) que, a través de una interesante combinación de fuentes etnográficas y coloniales, aborda las transformaciones y pervivencias del huayru en la práctica fúnebre y a través de este la perspectiva judeocristiana sobre el camino que el alma deberá recorrer para lograr su salvación luego de la muerte. De acuerdo a sus registros, el juego del huayru vendría a representar “mapas” del mundo post-mortem presenciados por el espíritu del muerto quien es convocado con el lanzamiento de los dados del huayru.

Ordoñez (2004) cita el importante aporte realizado por Rafael Karsten y Leslie Ann Brownrigg en el que es posible comprender la correlación entre el juego, la comida y la bebida. Karsten aborda el juego

---

<sup>33</sup> Juego de herencia prehispánica, vinculado en sus inicios a la legalización del cambio de propiedad. Transformado y readaptado en sus usos, destacándose entre uno de ellos la mediación en los vivos y los muertos.



del huayru en el ritual fúnebre de las comunidades andinas del norte del Ecuador, y lo describe como parte de un culto para despedir a los ancestros y parientes. Al respecto dice: “Los parientes honran al muerto acompañándolo en su último viaje, esperando que mediante esta práctica el espíritu los premie y no les haga daño mediante el poder sobrenatural del que se le considera poseedor” (Karsten en Ordoñez: 25). Entre los premios menciona “nunca tener necesidad de comida, que sus animales domésticos se multipliquen y prosperen, que los campos de maíz y cebada florezcan y den abundantes granos” <sup>34</sup> (Ibíd.: 25), pero también hace mención de los castigos que recibirían los parientes de no honrar a su muerto: economías sin prosperidad, sembríos no fructíferos y hambre. El juego que describe Karsten está asociado a libaciones y comidas. Resalta el sacrificio de un cordero al momento de la muerte de la persona; la apuesta de animales<sup>35</sup> y el consumo de estos por parte de los invitados y familiares; la ingesta de chicha por parte de los participantes, especialmente la viuda, y, por último el regalo ocasional de alcohol que llevan los asistentes para beberlo antes del juego, “luego de esto [de ingerir alcohol] ellos pueden comenzar a insultar al indio muerto diciéndole tu vago, compañero sinvergüenza, a quien no le importa nada”. Esto demuestra que el consumo de aguardiente en el ritual asiste el acercamiento entre los vivos y el difunto.

En Monjas de Quingeo, Azuay, Leslie Ann Brownrigg (1971), describe que una vez pasadas las tres malas noches del velorio, el ataúd es cargado por cuatro hombres a los que se les da una comida especial llamada ayaaparic, compuesta por cuy, papas y un litro de trago. Estos personajes no podían ser parientes cercanos al difunto. Del mismo modo, Hartmann y Oberem (1984) al referirse al juego de huayru en el Sigsig (Azuay), indican que mientras los acompañantes jugaban las tres noches de velorio, el dueño de casa les servía el Auquin (comida de la velación).

Al comparar estas descripciones con el ejercicio etnográfico realizado, se puede entender que la bebida y la comida –abundantes– cumplen una función de protección contra la muerte, sobre todo para quienes, por distintas situaciones, mantuvieron una cercanía física con el difunto: viudas, cargadores del ataúd, los sepultureros, incluso el sacerdote. Como bien lo manifiesta Alberto del Campo (2008: 128), la cercanía los lleva a una situación de peligro que no termina sino hasta que el

---

<sup>34</sup> Traducido al español por Ordoñez.

<sup>35</sup> Los animales que entraban al juego eran los corderos, cerdos, gallinas y cuyes.



cuerpo del difunto haya sido enterrado y el alma despachada fuera de la comunidad, de lo contrario el difunto podrían querer que lo acompañen a su reino.

En este sentido, las connotaciones del juego y los elementos rituales asociados sobrepasan las funciones exclusivamente lúdicas o de nutrición o de mera embriaguez, sus significados son de estructura profunda; amparan la continuidad de la vida, de las relaciones sociales, reproducen, a través de la convivencia y la reciprocidad, el orden social. Y sobre todo muestran simbólicamente, a través de juegos y risas, el envés de la muerte, es decir, que los vivos han de quedarse y que, en última instancia, el muerte debe irse y la vida seguir su curso.

En las áreas rurales de la ciudad de Cuenca, Baños y Sinincay, al igual que en gran parte de las comunidades indígenas y campesinas de los Andes ecuatorianos, la muerte va más allá de un concepto meramente biológico que explica el fin de la vida. Comprende significados complejos que se tejen a partir de las “exigencias del alma” que queda “vagabunda” y en pena tras la extinción de su cuerpo, y de la cadena de complacencias que se generan para ayudarla a encontrar su camino y que pueda lograr su tranquilo descanso; significados que se articulan en un conjunto de ritos y ceremonias particulares para cada pueblo pero con sentido compartido: la vida después de la muerte.

Así, por ejemplo, la bebida, principalmente la chicha y el alcohol, tienen gran importancia en las áreas rurales de Cuenca, como en el resto de los Andes<sup>36</sup>. Está presente las fiestas y rituales (Ferraro, 2004), pues la vida social y cultural se teje a partir de ellas, por ello las funciones reconocidas de este elemento se vinculan con la construcción de relaciones sociales y económicas, así como también desarrollo de rituales (Dietler y Herbich 2006, Ferraro 2004).

El juego, lejos de verse como una acción opuesta al ritual mortuario, en el velorio y en el Cinco<sup>37</sup> aparece como una amalgama perfecta. La compatibilidad que el ritual guarda con el juego, demuestra que la coexistencia de dos momentos contrapuestos: la espontaneidad del juego y la rigidez del ritual

---

<sup>36</sup> Un ejemplo claro de la importancia que tiene la bebida en la vida comunal y familiar lo tenemos en la fiesta de San Juan, Ecuador, donde se comparten bebidas entre múltiples actores, tomando como espacios diferentes hogares y familias. En este caso, la bebida funciona para armar relaciones políticas, económicas y afirmar una identidad étnica. Por tanto, el no consumir bebidas es considerado un acto esquivo en las relaciones sociales, pues el negarse implica cierto grado de soberbia de la persona, interpretándose como una negación a la comunidad y el trabajo, o simplemente como una actitud de superioridad frente a los demás (Barlett, 1980: 124).

<sup>37</sup> El Cinco se refiere habitualmente al lavatorio de la ropa del difunto, acción que se realiza después del entierro del difunto. Si bien años atrás tenía lugar al quinto día, contado después del entierro, hoy en día el número de días varía de acuerdo a la organización de las familias.





que al complementarse representan una estrategia simbólica capaz de regular las relaciones sociales, promover la cohesión grupal y permitir la superación individual y colectiva de la muerte, reforzando así los lazos de hospitalidad, reciprocidad y comunidad.

La comida en la práctica fúnebre conlleva, también, con lleva varios significados: hospitalidad, don, reciprocidad, ratificadora de la vida. Su producción y consumo responden a la especificidad cultural y social. En la muerte la comida es un elemento de comunión, pero también de exclusión.

También está presente en el ritual, aunque de manera no habitual, la música. Durante el velorio, la música es entonada por cantores contratados o también improvisados, estos últimos a través de su voz quebrante entonan cánticos cuyas letras aluden al perdón de los pecados del difunto y la búsqueda de la “morada santa”. De camino al cementerio<sup>38</sup>, y ya dentro él, la música es entonada por la banda de pueblo. Es necesario anotar que la convivencia de estos pueblos (Baños y Sinincay) está muy ligada con la música de las bandas, de allí que inclusive en los funerales se hace visible esta relación, aunque claro, su presencia está sujeta a la condición socioeconómica de sus habitantes, más si consideramos que el costo de la presentación de la banda oscila entre 150 a 200 dólares. También depende del grado del parentesco del difunto con algunos de los integrantes de la banda, si es el caso, puede ser por menor valor o inclusive sin costo alguno.

---

<sup>38</sup> Uno de los elementos identitarios de ambas parroquias y que se encuentra ligado directamente a otras manifestaciones populares como el priotazgo, pirotécnica, gastronomía, religiosidad y tradición oral. Se trata de bandas instrumentales conformadas por siete o más hombres. Actualmente, en épocas festivas se puede observar la integración de las mujeres a las bandas de música, pero su presencia está condicionada a la sobredemanda de bandas en éstas épocas.



F5. La banda de pueblo: “Con la música la despedida es digna, se siente más la tristeza, pero a la vez el corazón se alegra de ver que hay cariño hasta el final”. (Hombre de 50 años, 2018)

Fuente: Elsa Sinchi

El ritmo que entonan en los funerales es el yaraví, un género musical mestizo caracterizado por transmitir una melancolía profunda. Raúl Porras indica que ésta particularidad “restringida y monocorde, teñida de melancolía” (1999: 36) es del siglo XVIII. Para el siglo XVI el yaraví tenía un concepto amplio y múltiple, su nombre primitivo incaico, dice Porras fue “aravi o haravi” que era una canción lírica “en la que se modulaban el amor, la tristeza o la alegría, las emociones dulces del hogar o de la vida. [...] se tañía al son tierno del pincullo, de la antara y de la quena” (Ibíd.: 36). Hoy en día el yaraví entonado por las bandas de pueblo, en el discurso, representa tristeza, sin embargo, ya la práctica la población en estudio asocia la presencia de las bandas en el funeral con sentimientos opuestos a la tristeza; esto es con alegría y felicidad:

Les tengo dicho a mis hijos que cuando me muera me entierren con la banda de pueblo, que hagan un esfuerzo y paguen la banda. Que toque desde que salgo de la casa hasta que todos salgan del cementerio. No quiero un entierro triste, en silencio.... (Hombre de 67 años, 2017)



La música tuvo un papel muy destacado en relación el mundo de la muerte ya desde la Antigüedad Clásica. El registro arqueológico, la iconografía y las fuentes escritas confirman que los vínculos entre la música y el más allá tiene un origen muy antiguo<sup>39</sup>.

En este sentido, abordar la vigencia de distintos elementos rituales en los funerales conduce a una comprensión más amplia de las relaciones que teje una población con su espacio geográfico, social y económico y cómo a partir de este entramado se producen las más complejas concepciones de la vida y de la muerte.

## **2. La comida en el contexto fúnebre**

La alimentación tiene un valor especial y vital en la dieta de los seres humanos (fisiológico), además de desempeñar funcionalidades que paulatinamente fueron atribuyéndose a la acción de comer, ya sean componentes simbólicos y grupales (cultura material e inmaterial) y su consecuente catalogación como un acontecimiento social (Appadurai 1986; Pollock 2003: 19; Gumermam 1997: 106).

En este sentido, se reconocen dos tipos de alimentación, la primera encaminada a satisfacer necesidades biológicas indispensables para la vida del ser humano: la nutrición<sup>40</sup>, y la segunda vinculada a aspectos sociales, rituales, políticos (los banquetes) (Contreras 1992: 102; Hamilakis 1999: 40; Pollock 2003). Es decir, se generan diversos objetivos en torno a la alimentación, entendiéndola más allá de la exclusividad biológica, sino como un fenómeno “social, psicológico, económico, simbólico, religioso, cultural en el más amplio sentido del término” (Contreras, 1995: 10).

Este reconocimiento de las funcionalidades de la alimentación se puede comprender a este fenómeno, tanto desde las acciones tecnológicas como de las relaciones de producción e intercambio, condiciones de campo y de mercado, realidades de la abundancia y necesidad (Appadurai 1986; Danforth 1999). La alimentación es en efecto, un sistema generador de mensajes sociales, denotan rango, rivalidad, comunidad, exclusión e identidad (Hastorf, 2012). Bajo estas miradas nos introducimos a la alimentación en el contexto fúnebre domiciliar.

---

<sup>39</sup> Sobre el tema, véase el trabajo de Rodríguez López, M. I. *La presencia de la música en los contextos funerarios griegos y etruscos*. Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua, t. 23, 2010, págs. 145-175.

<sup>40</sup> La nutrición está definida como “el conjunto de fenómenos involucrados en la obtención por el organismo y en la asimilación y transformación metabólica por las células, de las sustancias energéticas, estructurales y catalíticas necesarias para la vida” (Bourges 1988: 27 en Peláez 1997: 13).



Alfonso M. Di Nola (2007) expresa que estar cerca de la muerte ajena nos incita a prácticas abusivas relacionadas con todo lo que nos ayuda a aferrarnos a la vida, como la comida y el sexo. Es decir que la frontera entre comer y morir es casi inexistentes sobre todo en los ritos fúnebres caseros —que aún se celebran en algunas zonas rurales de la ciudad de Cuenca—. Aquí la gastronomía juega un papel muy importante: masticar es sobrevivir. Nos recuerda que seguimos vivos y que una de nuestras funciones vitales es alimentarnos, pero además remite al placer, y al placer sexual. Di Nola, expresa que estar cerca de la muerte ajena nos incita a prácticas abusivas relacionadas con todo lo que nos ayuda a aferrarnos a la vida, como la comida y el sexo. Por tanto la muerte puede abrir el apetito, también el sexual.

Paradójicamente el principal alimentos de consumo en el contexto fúnebre es la carne muerta. Con el sacrificio de la res de los pollos se ratifica la vida humana, inclusive algunas personas en Baños y en Sinincay consideran que el beber la sangre del animal sacrificado, sobre todo de la res, les brinda energía y recompone sus fuerzas. Entonces, la consumir la carne sacrificada y la sangre animal es volver a “aceptar la vida”.

La velación del muerto, después del entierro y el *cinco* son etapas que no se conciben sin comida ni bebida de por medio y, claro, cada etapa está marcada por menús propios. La producción de alimentos responde a una especificidad cultural y social (Danforth 1999; Hamilakis 1999; Peláez 1997) que no recae únicamente en la transformación y elaboración de comida a partir de instrumentos o técnicas específicas, sino también como un espacio socialmente significativo de la transformación (Hamilakis, 1999: 39). Las expresiones que se desprenden de la elaboración de comida y la alimentación generan a su vez otros elementos significativos tales como los miedos y los tabúes contra algunos alimentos (Hamilakis 1999: 39; Kelly 1997: 54; Peláez 1997).

### 2.1 Comida y velorio

La comida en los velorios es una práctica usual, en los funerales siempre hay café y galletas, aunque claro, las opciones pueden variar ligeramente un poco, debido a razones de preferencias alimentarias que puedan presentarse en los asistentes, así por ejemplo, sino no consume café, pueden optar por el agua aromática o gaseosa, aunque esta última es menos común. Es también habitual la entrega de caramelos “para endulzar la vida”, el ofrecimiento de cigarrillos y de una copa de canelazo “para el frío”. La intención se muestra clara: alejar del vivo de todo lo que se relacione con la muerte.





F6. Comer y velar: “Agradecer y compartir es lo que importa en esos momentos de vulnerabilidad”. (Mujer de 48 años, 2018)

Fuente: Cristina Yacchirema

El velorio reúne a todos quienes conocieron alguna vez del difunto. Al ser el primer evento público de la muerte, los dolientes tienen un total esmero en las atenciones a los asistentes. Asimismo los asistentes intentan hacer notar su presencia ante los dolientes a través de la ofrenda de alimentos y bebidas. Algunas de estas ofrendas son compartidas en el acto o más adelante, mientras que otras pueden quedar como reserva para los ritos posteriores. Aunque en el velorio los alimentos son menos elaborados que los ofrecidos después del entierro, sin embargo no deja de ser interesante la relación de ida y vuelta que se teje en base a su compartir, así como la participación mixta – hombre y mujer en la preparación y servicio de los alimentos.

También es necesario anotar que la comida en el velorio no es excluyente con ningún asistente, “hay café y galletas para todos”. De hecho, los dolientes consideran como un acto vergonzoso y posible causal de “malos entendidos” el hecho de que algún asistente abandone la velación sin haber tomado café, implica ausencia de reciprocidad lo que puede generar una deuda que solo tendrá fin el momento que el doliente pueda extender las disculpas del caso.



En uno de los velorios asistidos en la parroquia Sinincay se podía escuchar el enfático reclamo de la viuda hacia uno de sus hijos respecto a la falta de colaboración en el servicio del café a dos de las vecinas que había asistido a la velación:

Cómo no te vas a fijar ¿En dónde estaba mi cabeza que le vi que se fue? ¿Y ahora?, ellas vienen porque tiene buena voluntad, por eso nos acompañan, no están obligadas pero nosotros ¡Nada, ni un vaso de agua! ¿Cómo ha de pasar esto? Ojalá entiendan que es por el momento duro que estamos pasando, ni cuenta me he dado que se han ido ¿porque no me ayudas?, tienes que estar pendiente” (Mujer de 54 años, 2018)

Se puede ver, entonces, que la comida en el velorio es entendida como muestra de hospitalidad, pero también comprende una muestra de solidaridad y reciprocidad.

## **2.1 La comida como don ofrendado y reciprocado**

A la muerte de una persona de la localidad (Baños y Sinincay), el conjunto de la población, conmovido por la pérdida y con la necesidad de solidarizarse<sup>41</sup>, acuden a la casa de los dolientes y se ofrecen, sin reparos, para el desarrollo de algunas actividades: limpiar la casa, adecuar los espacios para armar la capilla ardiente, preparar el café, organizar los rezos, colaboran también con sillas, mesas y demás recursos necesarios para adecuar el espacio físico de la velación. Inclusive, si el caso lo amerita, organizan comisiones para colaborar en la recaudación de dinero, notificar en la iglesia el fallecimiento o publicar el parte mortuario en la prensa.

La población acompaña al difunto y a los dolientes rezando, comiendo y bebiendo, y, en ocasiones, jugando cuando ya ha caído la noche. Es habitual en la población la donación de alimentos a los dolientes; algunas hortalizas, legumbres, plantas aromáticas y animales vivos (a diferencia de la ciudad que por carencia directa de estos, es menos común). También, donan alimentos procesados como: café, galletas, pan, azúcar, botellas de aguardiente y gaseosas. Por su parte, los dolientes, en gratitud a todo lo donado (bienes y servicios) y en honra al difunto, ofrecen a todos los asistentes, acorde a su llegada, comida y bebida ligera. Parte de los alimentos que los deudos reciben son compartidos en el

---

<sup>41</sup> Entendida como obligación, pues se trata de un integrante de la comunidad, además que la población tiene claro que lo que actualmente es la necesidad de una familia, más tarde podría ser suya, más todavía en el caso de la muerte, en donde el mayor temor es a morir en soledad.



velorio: café, galletas, gaseosa, frescos<sup>42</sup>, pan, canelazo<sup>43</sup>, mientras que otra parte es compartida después del entierro: animales, arroz, papas, entre otros. Está “prohibido” que los dolientes “guarden” los dones, porque la finalidad de éstos es ser compartidos entre dolientes y asistentes. En este intercambio se esconden tres obligaciones: dar, recibir y volver a dar, y con ello se asegura la reproducción de las relaciones sociales. Así, cuando otra familia enfrente la misma condición, las acciones serán devueltas.

Ya lo indica Mauss (1979), el don que una ofrenda, especialmente de comida, tiene por objetivo el establecimiento de lazos sociales que se constituyen en una red de obligaciones entre individuos y grupos, volviéndose más obligatoria entre parientes, donde los grupos de parentesco necesitan de un sistema mutuo de endeudamiento y dependencias para sostenerse (Mayer 1974; Mauss 1979; Sahlins 1977b).

En efecto, las acciones de cooperación que tienen lugar en el ritual mortuario revelan un profundo sentido del “deber”<sup>44</sup>. Como bien lo explica Emilia Ferraro, las acciones de cooperación que tiene lugar en el ritual mortuario revelan un profundo sentido del “deber”. Estas acciones parecen “girar alrededor de un sentido general del crédito, entendiéndose éste como cualquier préstamo –dinero, comida, servicios o bienes– que deberá ser correspondido a futuro. Como tales, estos “créditos” son contratos reales entre dos partes e implican un proceso de negociación en el tiempo y casi siempre revelan dimensiones vitales y connotaciones profundas relacionadas con una estrategia de producción y reproducción del orden social y cósmico” (2004: 193). En decir, son acciones que implican correspondencia mutua e involucra una cierta comunión de costumbres, valores y códigos, en otras palabras, comprender un mismo lenguaje simbólico.

## 2.2 Banquete fúnebre

El compartir una comida a gran escala, con muchos asistentes representa una acción donde se reafirma la unidad social y el reconocimiento de quien la ofrece (Blitz, 1993). De allí la importancia de la población rural de preparar un banquete para convidar a los asistentes después del entierro del difunto. Como si se tratara de los preparativos de una comilona festiva, la elaboración de la comida en

---

<sup>42</sup> Varias plantas aromáticas: hierba luisa, ataco, cola de caballo, cedrón, claveles. A esta infusión se le añade limón.

<sup>43</sup> Mezcla de aguardiente de caña con agua caliente de canela y azúcar. También alterna la mezcla con naranjilla o ataco.

<sup>44</sup> Retomamos el sentido del “deber” analizado por Emilia Ferraro (2004); entendido como una acción positiva que permite al individuo y a la comunidad superar una determinada problemática.





el contexto fúnebre es también un evento extraordinario, pues la abundancia de la carne animal no es, necesariamente, una característica de la cocina ordinaria de estos poblados, sino que tiene lugar en eventos importantes que conciernen a la producción y reproducción de la vida individual y colectiva, como es el caso de la muerte. Por otro lado, las “gramáticas” culinarias<sup>45</sup> (Mintz, 2003) que influyen en la selección, la preparación y el consumo del banquete fúnebre, dan lugar a una expresión alimentaria particular (Fishler, 1979: 1). Asimismo, si bien en principio, parece que todos los asistentes al entierro están invitados a participar del banquete, sin embargo en la práctica la participación se restringe a los más cercanos con relación a la distancia sociológica (ver Salhins, 1977b). Por último, la deuda y la reciprocidad, expresadas a través de la comida, son las estrategias que marcan la reproducción del orden social.

## 2.2.1 Preparación del banquete

Los preparativos del banquete comienzan un día antes del sepelio. Se “adelanta”: el sacrificio de los animales, principalmente res o gallinas; el pelado de las papas y la cocción del mote. Si es necesario, se compran algunos víveres. De estas actividades se ocupan los familiares próximos del difunto. En el sacrificio de la res, colaboran principalmente los hombres adultos o ancianos quienes gozan de cierta experticia en el quehacer, y en pelado de las papas colaboran, indistintamente de su edad, hombres y mujeres consanguíneos. De la cocción del mote se ocupa la mujer más adulta de la casa ya que su preparación, aunque podría ser simple, requiere un conocimiento previo.

El día del sepelio, desde muy temprano un pequeño grupo de mujeres consanguíneas se reúnen en la cocina principal<sup>46</sup> de los deudos para preparar el banquete. Aquí la cocina tiene una clara marca femenina. Todas las mujeres que se reúnen para la preparación del banquete son parientes entre sí (nueras, cuñadas, sobrinas, hermanas y también las vecinas). La mujer más adulta es la que dirige la preparación y establece el horario y las actividades para sus colaboradoras. Empiezan por “parar” en el fogón de leña las ollas grandes, repletas de agua.

---

<sup>45</sup> En el complejo fenómeno de la alimentación los condicionamientos y regulaciones son múltiples: bioquímicos, termodinámicos, metabólicos, psicológicos, ecológicos; pero también, pautas socioculturales, preferencias y aversiones individuales y colectivas, sistemas de representaciones, normas, códigos, prescripciones y prohibiciones, asociaciones y exclusiones. Por estas razones en banquete ritual después del entierro no pueden ser considerados simple portador de energía y de nutrimentos, sino “provisiones colmadas de significados conferidos por una población para clasificarlos de tal forma que guían su elección según la edad, el sexo, la condición socioeconómica, el momento, la ocasión, la imagen...” (Mintz 2003).

<sup>46</sup> También forma parte de la cocina rural el fogón de leña.



Mientras las ollas hierven, hacen otras actividades: trocean el espinazo de la res y la carne sin hueso, escogen los granos de arroz y lo lavan. Al hervir las ollas, añaden en cada una de ellas los ingredientes; en una colocan el espinazo de la res y más tarde fideo, en otra el arroz y en otra la carne, en otra las papas y añaden en cada una las especerías necesarias. La mayoría de los alimentos que se ocupan en la preparación del banquete tardan en cocinarse entre una hora o más. Las papas después de haber sido cocinadas, son doradas con una “sazón especial”, solo allí están listas. El caldo nunca deja de hervir, inclusive al momento de servirlo sigue sobre el fogón. Las cocineras demuestran mucha agilidad; mientras el fuego hace su parte, unas preparan la ensalada que acompañará al arroz, otras preparan el ají, otras pican las hierbas que acompañará al caldo: cebollín, perejil y cilantro. Después de casi cuatro horas de exhausto quehacer, la comida queda lista y a la espera de los comensales. (Notas de campo, 2016).

Es frecuente ver que en la preparación del banquete cada mujer participante está muy atenta a lo que hacen las otras, listas para hacer comentarios sobre la habilidad especial de cada mujer. La atmósfera, pese al hecho de la muerte, es alegre, con risas, conversaciones y complicidad, mientras se espera la cocción de los alimentos. En una las cocinas observadas, por ejemplo, las mujeres aprovechaban de los espacios libres para conversar varias experiencias graciosas sobre su quehacer en la cocina, una de ellas contaba: “me acuerdo cuando recién estaba aprendiendo a cocinar y he puesto ají en vez de pimienta, la comida estaba picante, pero calladitos comieron”; otra decía: “eso no es nada, una vez yo le di a mi esposo y a mis hijos caldo de estropajo<sup>47</sup>, era caldo de pollo y cuando veo el estropajo me puse pálida, pero así le di de comer”; otra comentaba: “Yo sí les he hecho barbaridades, la peor fue cuando los porotos cocinados se me cayeron en el balde de los desperdicios, yo me dije ¡no voy a desperdiciar tanto!, les lavé y así le di, salados<sup>48</sup> ellos”. Otros temas también invadía el ambiente: ex-novios y las parejas actuales. Una de las cocineras bromeaba sin parar sobre las diferencias entre su exnovio y su actual pareja, decía: “El antiguo guapo, lleno de vida, grande, yo y mis malas decisiones, escojo al más patojo, al más flaco, al más zhunzhito<sup>49</sup>”, las risas se escuchaban en toda la casa. Otra decía: “yo en cambio por escoger al dicho guapo ahora no puedo ni pegar los ojos, hasta ver ya está de risueño por una lado y por el otro”. También yo fui indagada sobre el tema, pero me sonrojé y eso dio paso a que especularan tanto cuanto podían, y como era de esperarse, lo poco que pude responder

---

<sup>47</sup> Trapo con el que se lava los trastes de la cocina.

<sup>48</sup> Expresión que se utiliza para referir a la mala suerte.

<sup>49</sup> Expresión con la que se califica a una persona lenta, cabizbaja.



provocó burlas y convocó consejos de diversa índole. Claro, había también conversaciones íntimas que ni la pared tenía acceso a ellas.

Esto demuestra esas rupturas y a su vez complementos entre el ritual y lo festivo, siendo lo último lo que le sacude y le “devuelve” la vida. También da cuenta que las mujeres son el eje crucial en la comprensión de la vida y la muerte, son quienes “preparan la vida”. “De todo ingrediente se pone lo justo”, decía la cocinera mayor, “hay que no sobrecargar la receta para que no disguste, hay que ponerle bastante amor, con eso la medida es exacta”.

En la preparación del banquete los hombres tienen un rol marginal: entran a la cocina a saludar y acompañar a las mujeres o a ayudar en las tareas que requieren de mayor esfuerzo físico (como es cargar leña o bajar las ollas grandes de la leña). Solamente, al final, cuando la comida está ya lista, es cuando los hombres toman un rol “visible”, son los principales “repartidores” de la comida. Con la presencia de los hombres en la concina el ambiente se pone picaresco, por ejemplo, el esposo de una de las cocineras había ingresado a la cocina para picar algunos de los alimentos preparados. Su esposa era una de las cocineras. Ella se disponía a barrer la concina, pero cuando tomó la escoba en sus manos, el esposo le dijo “oiga usted bien que ha sabido agarrar el palo, ha sido experta agarrando el palo”, la cocinera sonrojada le respondía “ya va a empezar, ni la muerte respeta éste”, a lo que añadió el esposo “¿qué estoy diciendo de malo?, el palo de la escoba digo, usted como es mal pensada ya estado imaginándose otras cosas”. Las demás cocineras no paraban de reír.

Entonces, los hombres tienen un papel protagónico en el sacrificio de la res y en el reparto de la comida, mientras que las mujeres tienen un rol pasivo. En la preparación del banquete ocurre lo contrario: las mujeres aparecen con líderes irrefutables, mientras que los hombres aparecen de manera pasiva, sin embargo, se muestran complementarios en el proceso de producción y reproducción del orden social y de la vida familiar.

De esta manera, la cocina es el verdadero corazón de cualquier casa del área rural. Aquí, las conversaciones más íntimas tienen lugar; es el centro de reunión familiar para festejar o lamentar. La cocina representa el centro de la familia y su unidad, una unidad sostenida, sobre todo, por las mujeres consanguíneas (Carsten, 1989: 119) y que simboliza reciprocidad y cooperación en la ejecución de las tareas. Así, la comida que se ofrenda a los invitados es la energía vital para la continuación social y material del grupo, “hecha” tanto por los hombres como por las mujeres y de una manera que se replica



durante en banquete ritual. Aun así, la preparación del banquete fúnebre tiene un carácter femenino. Preparar los alimentos constituye un espacio de autonomía relativa para las mujeres, donde cierto grado de elección es posible.

### 2.2.2 “Gramáticas” culinarias del banquete fúnebre

Nosotros, los humanos, somos la única especie que pensamos y hablamos acerca de nuestros alimentos<sup>50</sup>, los únicos que manejamos normas y reglas con respecto a lo que comemos y también lo que no comemos, a su modo de preparación y a sus formas de consumo, además de elegir con quién o quiénes y dónde degustar un platillo. Asimismo, organizamos nuestras ingestas, comidas o acontecimientos alimentarios, más o menos socializados y estructurados (Barthes 2006; Douglas 1973, Arnaiz 2002).

Tenemos la “libertad” humana de “elegir” alimentos, pero esta no es absoluta: los alimentos deseados no siempre están disponibles, tienen precios en el mercado y la posibilidad de su consumo obedece a las restricciones impuestas por una cultura. La más visible de esas restricciones es la derivada de los valores y concepciones religiosas y de las creencias de una comunidad, que hacen que un alimento biológicamente comestible no siempre sea culturalmente comestible.

Las características universales o generales que la alimentación presenta en los diferentes grupos humanos, relacionadas al tiempo que se invierte en el proceso de “transformación” de los alimentos (cocción y aditivos); a las complejas redes de producción, distribución e intercambio de productos alimenticios y a las listas de alimentos comestibles y no comestibles, sus preferencias y prohibiciones alimentarias, son elementos indicadores claros de que los alimentos no solamente deben estar en el entorno natural y puedan ser digeridos por el cuerpo humano, sino que deben ser reconocidos como “comestibles” en función a la ideología del grupo social (Contreras, 1993).

En algunas familias de las zonas rurales de la ciudad de Cuenca, los deudos acostumbran realizar una reunión familiar pocas horas del sepelio para “decidir” que alimentos preparar para el banquete ritual. En la deliberación consideran factores como: el costo, la aceptación social, la cantidad y la calidad de

---

<sup>50</sup>Michael Pollan da cuenta como la pregunta sobre ¿Qué deberíamos comer? tiene profundas implicaciones políticas, económicas, psicológicas e incluso morales que nos llevan a considerar el simple acto de elegir nuestra comida desde una perspectiva totalmente distinta.



los alimentos. De acuerdo a las posibilidades económicas de los deudos varían la cantidad y la variedad de alimentos que integren el banquete. En una familia doliente con una situación económica buena la comida es abundante, se sirve más de dos platos de comida, a veces hasta cuatro; es común el caldo de pollo, el arroz con la carne, otro plato de papas doradas, otro de menestra de granos maduros. Si los dolientes tienen una situación económica media-baja, la comida es modesta: caldo y arroz con pollo o a su vez solo el segundo. En cualquiera de los casos, existen alimentos que son aceptados en el contexto fúnebre, mientras que otros no vienen bien para la ocasión.

La carne es uno de los alimentos aprobados para una ocasión “extraordinaria” como lo es el funeral. Sin embargo, no todo tipo de carne animal es apta para el consumo humano dentro del contexto fúnebre. Por ejemplo, en las crónicas y en algunas etnografías contemporáneas describen como alimentos habituales del contexto fúnebre a la chicha y el cuy. Sin embargo, hoy en día el uso de estos en ritual mortuario genera aversión, pues el consumo actual de estos alimentos está asociado a momentos festivos, más todavía si tomamos en cuenta que actualmente son considerados alimentos exóticos y con un alto precio en el mercado local.

Algunos de nuestros informantes coinciden que el consumo de cuy o chicha en un velorio o después de él, en el entierro, no es común, consideran que este tipo de alimentos no aptos para la ocasión, al respecto uno de ellos señaló:

Nunca hemos comido cuy, peor chicha en la muerte de alguien. En fiestas sí, en la muerte no. Esos son alimentos para festejar algo, pero en la muerte ¿Que vamos a festejar? si se pierde a uno de los nuestro. Claro que va a una mejor vida, pero ya no estará más con nosotros. Antes si hayan sabido comer porque era lo que más había, la gente tenía cuyes a disposición...igual la chicha algunos hacían para todo el año, entonces si alguien moría de seguro le hayan sabido dar chicha...Ahora quien va a estar haciendo ni cuyes ni chicha, no hay ni el tiempo ni las ganas (Hombre 61 años, 2017)

Esta referencia demuestra que el cambio en la preferencia alimentaria dentro del contexto fúnebre está sujeta a cambios en el tiempo y a las nuevas percepciones que como mundo occidental moderno tenemos frente a la muerte. Hoy en día la muerte se volvió problemática para los vivos, cada vez más se la intenta ocultar, se la medicaliza y se la aísla de la familia y la comunidad, reflejando una tensión entre las prácticas mortuorias pasadas y las actuales (Ariès, 1999; Barley, 1999).



Si bien la tradición hereda alimentos inscritos culturalmente dentro de una cocina, además de transferir ingredientes, corpus culinario, técnicas de cocción y de conservación de los alimentos y representaciones culturales asociadas (Contreras, 1993), las propias dinámicas culturales abren la posibilidad de cambio de alimentos aptos para ser consumidos biológica y culturalmente.

Así, para la preparación del banquete funeral la carne idónea es la de res y la de gallina (ambas servidas al jugo), entre cereales es el arroz y entre tubérculos la papa. Las mujeres se esmeran en la preparación y no dejan detalles sueltos, valoran el tiempo de cocción de los alimentos, la presentación y la cantidad de los mismos. Las bebidas de uso común son: el aguardiente, la gaseosa o el agua de frescos.

En este sentido, los alimentos son mediadores de muchos significados: de riqueza, poder, prestigio, ligereza, pureza, religiosidad, por mencionar algunos; o dependiendo del alimento escogido, mediadores de todo lo contrario. La res, por ejemplo, está presente en las familias que poseen cierto prestigio o cuando el difunto era alguien muy reconocido en la comunidad, mientras que las gallinas (y pollos) están asociados a contextos familiares comunes. No obstante, los dos tipos de carne son considerados aptas para el consumo ritual por ser “livianas” y “rendidoras” por tanto, ideales para un organismo sufriente y para el abastecimiento de gran número de asistentes. No sucede lo mismo con la carne de cerdo y cuy, el solo el hecho de imaginar el ritual fúnebre con el consumo de estas dos carnes estremece a algunos. En cuanto al chanco, la razón de la aberración es clara: es de momentos paganos, algunos habitantes de Baños lo relacionan con un alimento impuro y, para enfatizar, acuden al relato bíblico. Mientras que el cuy, si bien los habitantes no tienen una explicación concreta del rechazo, sin embargo temas de tiempo de preparación y costo estarían entre las principales razones. Por tanto, los alimentos no pueden ser considerados simples portadores de energía y de nutrimentos, sino provisiones colmadas de significados conferidos por una población para clasificarlos de tal forma que guían su elección según la edad, el sexo, la condición socioeconómica, el momento, la ocasión, la imagen, etc. (Mintz, 2003).

### **2.2.3 Comensalidad: exclusiones e inclusiones**

En la mayoría de las sociedades, comer es esencialmente una actividad social. No es una casualidad que la mayoría de ocasiones sociales y religiosas que marcan los ciclos vitales de los individuos y comunidades estén acompañadas de comidas festivas o ceremoniales. El estar juntos, el encuentro



regularizado y pautado respecto al proceso de alimentación, permite superar el nivel instintivo y fisiológico de satisfacer el hambre, para convertirse en un proceso socializador que supera la significación personal (Mead, 1951; Simmel, 1986). Por un lado la comida incluye, comulga, fortifica las relaciones sociales entre los comensales, es decir, es el símbolo de la unión de los supervivientes (Van Gennep, 1986). Por otro lado, el aspecto operacional del símbolo es también excluyente: distingue a los muertos de los vivos y marca la solidaridad entre estos últimos, discrimina a los dolientes de los demás participantes del ritual, al simbolizar su nueva personalidad social, excluye a los no elegidos al banquete ritual, estructura jerarquías dentro de los comensales y establece fronteras más precisas (Bats 1994; Goody 1984; Haaland 2007; Twiss 2007; Wilkins 2006).

La comida que los dolientes ofrendan después del entierro da cuenta, principalmente, de la riqueza de relaciones sociológicas y simbólicas que se tejen en torno al difunto. La invitación al banquete tiene lugar en el cementerio. Después de que la fosa es sellada, cuatro hombres (deudos o familiares próximos) forman parejas y se ubican de lado y lado en la puerta de salida del cementerio. Desde allí, unos ofrecen a todos los acompañantes un vaso de gaseosa y otros una copa de canelazo<sup>51</sup>. Al entregar la bebida agradecen a los asistentes, casi de manera personalizada, la solidaridad demostrada. En ese mismo momento, algunos de los asistentes son invitados a la casa de los dolientes. Si bien la invitación no explícita que es para comer, quienes se hacen partícipes de esta, y también quienes no, conocen el fin de la invitación. Al interior del cementerio otros familiares también realizan las invitaciones. Bien podría parecer que se tratara de una improvisación, pero la verdad es que todos los familiares y dolientes actúan en base a algo previamente ya acordado. Horas antes del sepelio los dolientes y familiares próximos consienten a quién invitar a la comida ritual, también manejan un número aproximado de invitados y prevén casos imprevistos.

Citamos algunas de las expresiones más comunes que hemos recogido de los dolientes al momento de distinguir a los invitados al banquete:

“Hagan nomás un poco más [de comida] puede ser que venga alguien más que sea de invitar [tal o cual familiar/amigo/vecino/conocido] al entierro y se haga de invitarlo (Mujer de 82 años, 2017).

---

<sup>51</sup> Puede variar, de acuerdo a la temporada o si es ofrecido en la mañana, tarde o noche. Se lo mezcla también con otras aguas aromáticas o se mezcla con gaseosas.





“No te olvidarás de invitarle a tu jefe, tan bueno que se portado con vos, de no decirle se ha de resentir” (Hombre de 54, 2017).

“Cuidado se olviden de decirle al Juan [vecino] y a don Luis [familiar lejano] se han de resentir, más tanto que nos han ayudado. Don Luis, aun cuando vivía lejos estaba siempre pendiente de la salud del Carlos, hasta le vino a visitar una vez” (Mujer de 60 años, 2018).

“A todos los tíos, a los primos, a los compadres, a ellos primerito les dicen, no se descuidaran de ellos. Así como ellos han estado tan pendiente de nosotros” (Mujer de 63 años, 2018).

“Ustedes vean más o menos a quién le invitan; bonito se acercan al oído y le dicen que acompañe un ratito a la casa, adentro en el cementerio les dicen o en la puerta, no importa que le digan dos veces, mejor, porque salido de allí ya es difícil” (Hombre de 72 años, 2018).

La inclusión y exclusión social que refleja la comensalidad es precisamente la que contribuye de manera fundamental a construir lo social (Fishler, 1979). La comensalidad es un vector de diferenciación pero también de inclusión. De diferenciación, tanto por excluir a los no elegidos, como por estructurar jerarquías, pero por otro construye y refuerza los lazos entre comensales (Fishler & Masson, 2008: 111), ya que el compartir del banquete fúnebre es la ocasión perfecta para una reunión más amplia entre los vivos; esto se ve reforzado con las participación de parientes cercanos, amigos, vecinos quienes a través del compartir dan vida a una comunidad más amplia. En suma, se puede decir que la comensalidad en el banquete fúnebre, pese a su característica excluyente, es uno de los ejes sobre el cual se articula toda la sociabilidad donde se ponen en juego interrelaciones complejas.

#### **2.2.4 Deuda y reciprocidad: la comida como un “idioma” privilegiado**

La importancia que tiene la comida en el contexto está asociada a la responsabilidad de la comunidad para con los dolientes y viceversa, y a la relación de los deudos con los difuntos.

Por más humilde que sea el plato de comida es necesario, sirve para agradecer a los vecinos y amigos y para que el muertito vea que no está solo, que hay una familia que le quiere y le recuerda...cuando ve que la familia, ni en su muerte le atiende, se resiente y no termina de recoger los pasos, va a decir que ni muerto le dejamos descansar en paz, así Dios no ayuda. (Mujer de 45 años, 2017).



Los difuntos son los intermediarios entre los vivos y los seres superiores: a pesar de que los muertos se presentan como “diversos” a los vivos, la relación entre ambos no se moldea por la deuda, sino que deja cierto espacio para la reciprocidad: los muertos no son conceptualmente extranjeros, sino que permanecen como miembros de la familia. Los intercambios con los muertos adquieren entonces un carácter de “don”, que se sitúa entre la reciprocidad y la deuda. La “intermediación” es un eslabón esencial en la cadena de la deuda.

El temor a la sanción, implicado en el deber de devolver, hace que los dolientes presten total atención a la devolución de las colaboraciones prestadas. El no prestar atención a los contradones puede desencadenar una serie de hechos negativos. Si los deudos fallan en sus responsabilidades con la comunidad (más todavía con sus familiares), es decir no les agradecen con el banquete fúnebre, quedan expuestos a la muerte social<sup>52</sup>, si fallan con el difunto pierden la protección divina y se enfrentan a constantes castigos que indican el descontento del alma y su penar. Entre los castigos provenientes de los difuntos se describen: enfermedades repentinas en los familiares próximos, muertes continuas de familiares, escases de alimentos, siembras y cosechas perdidas, muerte repentina de animales domésticos, en general todo involucra pérdidas. Este tipo de “deudas pendientes” tienen la fama de ser difíciles de superar, porque luego ya no bastaría solo la comida, sino que se tendrían que duplicar los esfuerzos (misas, visitas al cementerio, comida). Al contrario, si los dolientes cumplen a cabalidad con los contradones la recompensa se da por sentada, los lazos comunales tienden a reforzarse aún más, y el difunto alcanzaría la armonía y bienestar en general.

De tal manera que tanto la deuda como la reciprocidad se pueden definir como un “contrato de crédito” entre dos partes, una de las cuales debe algo a la otra. Sin embargo, en la reciprocidad la dimensión temporal no afecta directamente la calidad de la relación, en la deuda sucede lo contrario, en estas relaciones de crédito lo que se paga de vuelta debe ser mayor a los que tomo prestado por primera instancia. La deuda es siempre una relación entre partes desiguales, por tanto establece relaciones verticales de jerárquicas (Ferraro, 2004), que es lo que sucede en las relaciones de los vivos con los muertos (orden cósmico), donde son los últimos los que detentan el poder, mientras que la reciprocidad es entre iguales, caracteriza las relaciones a corto plazo y es funcional a la reproducción del orden

---

<sup>52</sup> En la parroquia Sinincay las mujeres dan por entendido que habrá abundante comida y acostumbran llevar al convite ritual ollas vacías y las colocan debajo de las sillas hasta la hora de la comida. Cuando ya se reparten los platos de comida, destinan la comida sobrantes a las ollas. En tanto que en la parroquia Baños son los dolientes los que se preparan para posibles “huanguillas” (Del *quichua* huanllina= llevar), después de repartir la comida alguien ofrece fundas para guardar la comida que sobra.



social. Sin embargo, las dos esferas coexisten la una a lado de la otra y cada una provee la base imprescindible para la existencia de la otra.

En el contexto fúnebre, la deuda abarca reciprocidad y lo que realmente importa en este último es el esfuerzo hacia la otra parte; a quienes cargaron el ataúd, a los sepultureros, a quienes ayudaron en la cocina, a quienes colaboraron en la repartición, a quienes asistieron, etc., se les retribuye con la comida y bebida, y más tarde con acciones similares o no. Quienes cargaron el ataúd gozan de un trato preferencial frente a los demás asistentes, el esfuerzo físico es grande, por tanto son merecedores de más comida –con opción a repetir la porción–. Los sepultureros, por su parte son gratificados con tragos de “puro”, este concentrado de alcohol evita que se contagien de los “malos aires” que emana el muerto antes de ser sepultado. Años atrás los sepultureros eran hombres miembros de la familia y gozaban de un trato privilegiado debido a que eran los que más se exponían a la muerte, por tener contacto directo con la tumba del difunto. ¡Mientras más chumados más exorcizados! Decía, en tono burlesco, uno de los informantes. También les soplaban bocanadas de aguardiente frente a la tumba, así quedaban libres de la muerte. Hoy en día los sepultureros son personas contratadas por las juntas parroquiales, por tal razón su papel comienza y termina en el cementerio. No obstante, los dolientes consideran que su papel es de alto riesgo, de allí que constantemente, a través de la bebida, agradecen y protegen su exposición frente a la muerte.

El hecho de dar, recibir y devolver (comida, recursos económicos y trabajo) aparece como una estrategia para nunca extinguir la deuda. El punto es que la deuda que se establece en la entrega de dones que hace la comunidad a los deudos no puede y no debe redimirse, porque es la fuente real de la vida (individual y colectiva) y la abundancia. La moral de la reciprocidad norma los intercambios “internos” a la comunidad y la familia e involucra relaciones sociales a corto y largo plazo. Pero, no es la reciprocidad la crea la deuda, sino la deuda la que establece relaciones de reciprocidad<sup>53</sup>, es decir que ambas coexisten en el contexto fúnebre. La deuda implica una relación entre partes que están unidas por una fuerte obligación moral, la cual define lo que es bueno y lo que es malo. En este sentido, el don no es gratuito, pues a corto o largo plazo genera una relación de deuda que solo puede comprenderse a partir de un código moral cultural que es parte de una ética del don, en la que se

---

<sup>53</sup>El análisis sobre el amplio significado de deuda lo retomamos de Emilia Ferraro (2004), quien realiza un análisis crítico a las categorías don y deuda propuestas por Mauss, que son vistas como obligaciones capaces de desencadenar una terrible espiral de endeudamiento, sin embargo, Ferraro enfatiza en que la deuda no debe ser vista desde el punto de vista meramente, sino como una categoría analítica socio-cultural.



ponen en juego los compromisos adquiridos, el respeto, la vecindad, la familia, la amistad (Ferraro, 2004)

### **3. La bebida y el “mundo ideal”**

Generalmente el estudio de las bebidas alcohólicas ha sido tratado por materias como biología, medicina, salud pública y psicología social (Dietler, 2006), que enfocan su análisis como un problema patológico (social e individual). Sin embargo, a partir de 1980, la antropología transforma esta perspectiva de análisis con el planteamiento de que el alcohol y su consumo representan un componente sociocultural, sustentando su argumento en estudios etnográficos (Valdez, et .al., 2010) y también históricos, por ende, existe un progreso en el entendimiento del empleo de la bebida, pasando desde aspectos de salud pública hasta miramientos antropológicos. Esta última perspectiva genera otro tipo de relaciones entre alcohol y sociedad (Lau, 2012), hasta considerarse parte integral del estudio económico y político, dibujado como estrategia que permite establecer mecanismos de poder, control y autoridad (Dietler, 2006). Por tanto, el alcohol no implica un uso específico en la sociedad, sino que vincula otras manifestaciones sociales.

En los contextos festivos y rituales el alcohol es un elemento constitutivo que permite superar el “yo calculador e individualista” (Sallnow, 1987: 27; Harris, 1995a, otros), une a los vivos con su muerto, refuerza los lazos de hospitalidad, reciprocidad y comunidad (Barlett, 1980). Es decir, funciona como una herramienta cohesionadora, enlazando aspectos del ritual y generando solidaridad entre los miembros participantes.

El entorno social y el efecto embriagante de las bebidas alcohólicas, construyen un “mundo ideal” que incentiva la aceptación de la realidad bajo dichos efectos (Joffe 1998: 298), sucinta el humor y la alegría frente a la adversidad, enfatiza la vida, permite la comprensión de lo incomprensible y facilita el vínculo de los vivos con su muerto. Por ejemplo, en uno de los enterramientos del que se participó, uno de los familiares de los dolientes mientras les servía y agradecía con trago a los sepultureros les decía: “Primero harán un bocadito y escupan al suelo para que espanten a la difunta, no vaya a ser que tengamos que dejarles a ustedes también apretando en la fosa”, entre risas, los sepultureros le respondían: “no ha de haber cabida para tantos, dejemos nomás que se vaya sola, allá tantos de que ha de haber, hasta para escoger”.



Como se puede apreciar, las bebidas alcohólicas crean “otra realidad” en la que es posible la aceptación de la muerte. De tal manera que las propiedades psicoactivas de estas bebidas las convierte en elementos propicios para los rituales, ceremonias y fiestas (Dietler, 2006).

Es así que el hecho de beber aguardiente en el contexto fúnebre juega un papel crucial en la vida social, familiar y comunal. En el velorio el aguardiente (junto con los alimentos) forma parte de los dones que los amigos y vecinos ofrendan a los deudos. Tal como sucede con la comida, el alcohol que reciben los deudos es convidado a todos asistentes, pero son los hombres quienes intercambian más seguidamente tragos de “puro” o “canelazo”. Los deudos también participan de la bebida, pero su consumo es limitado a diferencia de los demás, pues son los “anfitriones” y como tal velan por su imagen ante la comunidad. Durante el día el consumo de aguardiente es esporádico, mientras que en la noche se bebe en más abundancia, a tal punto que no es extraño ver que alguien se haya excedido en su consumo. Así, durante el velorio se resalta la relación social con el difunto y el reencuentro con sus parientes y amigos y se reviven historias y sucesos, se comparte comida, bebida y se llora. El alcohol también sirve como agrado para quienes han colaborado en algunas tareas; arreglar la casa, traer sillas, cargar el ataúd. Después del sepelio, a la salida del cementerio, un trago de “puro” es ofrendado a los asistentes.



F7. La bebida: “Tomar unito a la salida del cementerio es hasta bueno, primero porque es dado con cariño y segundo porque el trago limpia, con eso ni un mal aire se le pega”.

En el Cinco el uso del alcohol entre los participantes y deudos es mucho más amplio y compartido entre hombres y mujeres. El alcohol se símbolo de fuerza, es entendido como una acción regeneradora de la vida, capaz de ahuyentar a la muerte, también se suma su capacidad de “ahogar las penas”<sup>54</sup>. Por esta razón quienes más beben son los “burros” cargadores, “burros” barrenderos y “burros” recaudadores, las lavanderas y los deudos. Al ser la bebida considerado renegadora de la vida, quienes ofrecen la no prevén desplantes, de hecho, los asistentes que por razones de salud no puede ingerir alcohol ofrecen una razón de la negación para evitar ser “mal visto”. La alusión de las bondades de la bebida ritual consta en el siguiente registro:

Un traguito no hace mal a nadie, eso le da fortaleza, le da empuje para seguir de pie, hacerle frente a la vida. Es para brindar por la vida y por la compañía. Ya cuando uno se muere

---

<sup>54</sup> Enlaza aspectos del ritual, generando lealtad entre los miembros, además de combinar efectos psicoactivos.





desaparece del mundo ¿Qué se lleva? ¡Nada! El traguito ayuda, de que ayuda, ayuda. (Hombre de 56 años, 2017)

En este sentido, quienes participan de la bebida ritual, que en este caso es el alcohol, se consagran a la vida, a la salud, al bienestar individual y colectivo. Viene bien decir “la unión hace la fuerza”, pues el aguardiente unifica, fortalece al grupo y los aleja de la muerte.

La iglesia Católica expresa un discurso de rechazo hacia el consumo de alcohol en el contexto fúnebre, considera que se trata de un acto pagano que va en contra de Dios y del difunto. Sin embargo, ya fuera del discurso se ha podido ver, y no de manera ocasional, que los sacerdotes de las parroquias rurales comparten un “par de copas” con los dolientes, pues es una forma de consagrarse al grupo.

Como se puede ver, en las áreas periféricas el consumo de alcohol, tal como en la arcaica táctica de los Andes, es la fuerza de los vivos y reconfigura un espacio de la vida, donde los sobrevivientes celebran colectivamente su triunfo sobre la muerte. Dentro de la estructura del grupo beber resulta una obligación, de no hacerlo representa un acto oprobioso y mezquino para los demás participantes.

#### **4. El juego, un elemento asociado al ritual fúnebre**

De acuerdo a lo que se ha podido recabar en el trabajo de campo<sup>55</sup>, el juego dentro del contexto fúnebre se presenta en dos etapas distintas, en la velación y en el *Cinco*<sup>56</sup>, y en cada una de ellas despliegan un arsenal de símbolos con diversas significaciones. Esta característica ésta presente en los Andes desde tiempos prehispánicos. Obviamente que desde ese entonces hasta la actualidad no podemos dejar de hablar de variantes en sus formas, en sus denominaciones y en sus funciones simbólicas.

R. Hartmann y Udo Oberem (1984) señalan que, al momento de su investigación, la población rural, indígena o no, del Ecuador practican todavía juegos colectivos con motivo de algún fallecimiento, juegos que ocupan un considerable espacio dentro del ritual funerario. Los autores indican, también, que un gran número de estos juegos se efectúan como mera distracción, puesto que implica pasar las largas noches del velorio o despertar por medio de una broma a aquellas personas que no logran

---

<sup>55</sup>. Realizado entre el 2016-2017. También se toman en cuenta notas de campo correspondientes a un trabajo de campo anterior, año 2011.

<sup>56</sup> Ordoñez señala que tras los procesos de transformación, el juego del huayru llegó a nuestros días como una práctica eminentemente funeraria, asociada al velorio y a los 5 días que siguen a la muerte de un individuo y a las ceremonias purificadoras que se desarrollan el quinto día conocido como el *Cinco*. (2004, p.6)





resistir al sueño. Mientras que otros juegos, sin embargo, se caracterizan por un sentido más profundo, o por lo menos tenían este sentido hasta hace poco. Entre las funciones del juego señalan que:

Se trataba de buscar protección ante posibles efectos perniciosos que el muerto pudiera originar a los sobrevivientes; o bien los asistentes se empeñaban por aliviar el destino del alma de muerto llenándole “jugando” el camino a la ultratumba o bien por adivinar mediante un juego determinado la última voluntad del que había fallecido. Sin embargo, los autores, ya para ese entonces, se cuestionan hasta qué grado tales juegos siguen teniendo carácter ritual. (Hartmann & Oberem 1984: 68)

Santiago Ordoñez realizó un amplio estudio sobre el juego del “huayru”, asociado a rituales mortuorios, al sur de los Andes ecuatorianos, específicamente en el Cantón Sigsig, provincia del Azuay. El autor aborda al huayru, desde sus primeras referencias en un contexto más amplio y cotidiano, como más tarde ya únicamente en el contexto mortuario, y lo refiere como un “ritual de importancia andina por cuanto los elementos que componen este “juego” se encuentran a lo largo del territorio que abarcó el imperio inca, con una serie de variantes y nombres diversos pero siempre manteniendo aspectos que indican su origen” (2004: 2). A decir de Ordoñez el juego se difundió y llegó al actual territorio ecuatoriano con Topa Inga Yupanqui, en la segunda mitad del siglo XV. Entre las transformaciones y readaptaciones del “huayru”, en sus usos y funciones, menciona:

Legalizador del cambio de propiedad en sus referencias tempranas, un equilibrante ritual en momentos en que el orden natural era quebrado, una especie de oráculo, un elemento que permitía reproducir ritualmente movimientos astronómicos, hasta un mediador entre el mundo de los vivos y el de los muertos, sin omitir aspectos que nos remiten a conceptos abstractos relacionados con la estética en el mundo andino (Ordoñez: 2004: 3).

De manera similar, los materiales y la modalidad del juego del “huayru” han variado en el tiempo. Inicialmente persistía el uso de dados de hueso o de madera y de palillos con rayas que se jugaban sobre un tablero<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> También llamado Tishna, nombre con el que se conoce en algunos sectores del Azuay (Ordoñez, 12: 2004).



Actualmente el juego es con el naipe y tiene lugar en el velorio y en el *Cinco*<sup>58</sup> celebrados en contextos fúnebres campesinos, y pese a las variaciones en el tiempo, parece guardar estrecha relación con el “huayru”<sup>59</sup> prehispánico. Esta nueva variante del juego no deja de ser interesante porque, pese a las nuevas incorporaciones, nos permite hablar de continuidades. Además nos consiente referirnos con certeza a su importancia, no solo como un elemento de esparcimiento, sino como un juego que abarca connotaciones profundas en lo que concierne a las relaciones familiares y a la ratificación de la continuidad de la vida.

Es así, como pese a la situación de tristeza y abatimiento que produce la muerte de un ser querido, en el ritual fúnebre también se pone de manifiesto una vertiente festiva y alegre, durante el cual el juego forma parte de la celebración. El juego, la sonrisa y las bromas expresadas ritualmente canalizan, domesticar y racionalizan la sorpresa inevitable que produce la pérdida inesperada de un ser querido (Carter-Mamani 1982, en Fernández).

En este sentido, el juego es uno de los mecanismos rituales encaminados a la disolución de las estructuras significantes. Ritual y juego, por lo tanto, no se oponen, como dice Claude Lévi-Strauss “el juego produce acontecimientos a partir de una estructura”, mientras que los ritos “descomponen y recomponen conjuntos eventuales” (1984: 5). Según el autor, el juego parte de una simetría estructural en tanto que las reglas son las mismas para todos los participantes y simulan una igualdad entre éstos, a partir de la cual se engendra una asimetría “que se deriva inevitablemente de la contingencia de los acontecimientos, dependen éstos de la intención, del azar, o del talento” (Ibíd.:58). En cambio, en el ritual, aun cuando éste lleva aspectos lúdicos, se trata de “hacer pasar a todos los participantes al lado del bando ganador, por medio de acontecimientos cuya naturaleza y ordenamiento tienen un carácter verdaderamente estructural” (Ibíd. :59).

Schechner (en Gesit, 2002) menciona como uno de los aspectos centrales del juego el de la creación de realidades múltiples, la cual relaciona con el pensamiento hindú. Estas realidades, a decir del autor se caracterizan por ser efímeras, transitorias y porosas. Aquí los sistemas clasificadores se superponen, se atraviesan y se contradicen hasta producir probablemente un efecto destructor, aquel

---

<sup>58</sup> Registrado en la parroquia rural Sinincay (Cuenca-Ecuador)

<sup>59</sup> El nombre de Huayru es en Ecuador, Pisha en Perú, Chunkara en Chile (Mapuche), Chuncana en y Otavalo, Pasa al norte del Ecuador, si bien los nombres del juego difieren, a decir de Ordoñez, todos ellos tienen características similares. También está asociados a valores numéricos, como por ejemplo el número cinco.



que borra los límites entre los términos hasta fundir las categorías. Este aspecto se puede observar en el juego asociado al velorio donde se borra el umbral entre vida y muerte y se da paso a una “muerte viviente”. Sin embargo, la otra cara del juego se presenta como una escenificación del orden invertido, como una suerte de rito de agregación en el cual las risas indican, en términos de Lévi-Strauss (1984), la “gratificación de la función simbólica”, esto es, comportan momentos de reflexividad, como diría Turner, aspecto que podemos ver en el juego asociado al Cinco, en donde se da lugar a actos purificadores.

#### **4.1 El juego en el velorio: funciones lúdicas y de engranaje social**

La velación dura entre un día medio, máximo dos días<sup>60</sup>. En las noches, las conversas, los rezos, las bromas y, en ocasiones, el juego del naipes ayuda a pasar la noche. Pasada las once de la noche, por iniciativa de algún miembro de la familia se organiza el juego del naipes: las consignas son claras: “como quien pasamos la noche y se reúne un poco de dinero para ayudar a la familia”. Es decir, se juega con apuestas. Las esquinas de la sala de velación son los espacios preferidos para proceder al juego. Los juegos comunes con los naipes son: el “burro”, “rumi” o “cuarenta”<sup>61</sup>. Si juegan al “burro”, forman un grupo de 5 o 6 hombres, si es rumi o cuarenta forman dos bandos de juegos conformado por pares. En cualquiera de los casos, todos los jugadores acuerdan una cantidad de dinero para apostar y colocan el dinero sobre la mesa. En un juego de naipes cotidiano el ganador o el bando ganador se llevaría el valor apostado en la mesa, pero en el contexto del ritual mortuario, el dinero se acumula hasta el final del juego, aquí hay ganadores y perdedores simbólicos, porque la apuesta de dinero en la velación parte con un objetivo inicial: ayudar económicamente a los deudos y comprar aguardiente.

Los hombres (adultos y adultos mayores) tienen un rol activo en el juego mientras que las mujeres, algunas compañeras de los jugadores, observan el juego o destinan la noche para charlar sobre la memoria del difunto y otras novedades que han trascendido en la comunidad. Sin embargo, aun cuando estén espacios diferentes, jugadores y espectadoras bromea entre sí. La mayoría de las bromas y de

---

<sup>60</sup> Hemos podido observar que la extensión de los días del velorio se da en casos excepcionales, por ejemplo cuando un miembro de la familia residen en Estados Unidos y ha anunciado su presencia en el funeral.

<sup>61</sup> Todo dependerá del momento en el que se desarrolle el juego, por ejemplo en la velación, la intención del juego es recaudar dinero para entregar una cantidad simbólica a los deudos y también para comprar aguardiente. Aquí los juegos comunes son el rumi y el cuarenta. Sin embargo, en la fase del lavatorio de las prendas el juego ayuda en la designación de roles a los asistentes, allí el juego común es el burro.



los chistes son picarescos entre ambas partes, ciertamente los efectos del alcohol influyen notoriamente en este ambiente festivo. Entre juegos se bebe canelazo. En Baños, por ejemplo, en uno de los velorios observados, uno de los hombres adultos que jugaba cuarenta pedía a viva voz que hagan otra ronda de juego, y con tono picaresco decía “den otra manito de cuarenta, o denme unita de cuarenta”. Las espectadoras reían, una de ellas añadía “¿para qué quiere unita de cuarenta?, la joven exige y usted casi ya no sopla”. Sonrojado el jugador respondía “ya no sopla el finadito, que en paz descanse, yo todavía estoy para otra vuelta”. En otro velorio se registró que el término “chupar”, que comúnmente se usa en el juego del burro y significa tomar una baraja prestada del banco de barajas. También era usado, en el mismo juego, con connotaciones picarescas, alusivas al órgano reproductor femenino “¿qué chupo?” “¿cómo chupo?” “¡ya chupemos!” “no es horita de chupar, tampoco es el momento”. Alberto del Campo Tejedor también describe esta relación entre los velorios y el ambiente jocoso en el contexto azuayo:

En velorios en que se bebía y los más borrachos contaban chistes verdes, ante la presencia de la viuda y sus parientes. En Huertas, una comunidad de Shaglli, en los Andes azuayos, el catequista, el profesor y el resto de miembros de la comunidad que se daban cita en el velorio de un anciano, alternaban las sentencias graves con chistes, llamado aquí cachos. De hecho fue el único contexto en que oí al profesor, normalmente un tipo serio que no se permitía demasiadas bromas, contar chistes con éxito y aún maestría. En el ambiente ya chistoso, un borrachín incluso se permitía criticar a quien estaba encargado de tocar las campanas a muerto, porque “las toca siempre igual, y no se sabe si el que ha muerto es un guagua o un viejo”. Las carcajadas llegaban hasta la calle”. (Del Campo, 2008: 128)

Transcurrida la noche y la madrugada se juegan alrededor de 6 a 7 partidas y en cada una de ellas se acumula el dinero ganado, cuando el juego termina se “levantan la mesas” de juego y se contabiliza el dinero recaudado. La suma total de dinero es entregado al familiar más íntimo del difunto. La entrega del dinero simboliza el apoyo incondicional de los amigos y familiares frente a la situación que están atravesando los deudos. Antes del amanecer los jugadores y otros asistentes<sup>62</sup> que se pernoctaron, ya un poco ebrios, se retiran a sus casas a descansar. Los dolientes se muestran agradecidos por no

---

<sup>62</sup> Generalmente lo que mantienen un vínculo de parentesco con los dolientes: familiares cercanos, amigos íntimos, compadres.



haberlos dejado solos tanto a ellos como al difunto y confían que la vida y el difunto muy pronto los recompensará.

En las crónicas tempranas al igual que en las etnografías andinas recientes las referencias sobre el juego en la práctica mortuoria aluden únicamente a un fin lúdico, sin embargo, ya lo advierte Ordoñez:

En buena parte de los estudios referentes al juego del huayru, se lo ha analizado como un elemento que cumple la función de “distractor del sueño” durante la noche del velorio, dotándole de una función puramente lúdica. Este tipo de análisis sin duda no ha tomado en cuenta el contexto en que la práctica se desarrolla (funerales), espacio de indudable valor ritual, en el que lo lúdico cobra nuevo sentido. Cosa parecida ha sucedido con las referencias sobre el reemplazo del huayru por el juego de naipes, que si bien (y a diferencia del huayru) es un juego empleado en condiciones desacralizadas con una finalidad de esparcimiento, el hecho de usarlo en un contexto de incomparable valor ritual como la muerte, desborda su uso cotidiano (2004: 13).

Concordamos plenamente con lo manifestado por Ordoñez: el juego de los naipes en el velorio sirve de esparcimiento, pero también tiene amplias implicaciones en lo que concierne a la unidad familiar, la amistad, la obligación y la reciprocidad. Por tal razón, no asentimos que se trate solo de un juego de azar y que su fin principal sea el entretenimiento de los participantes, el hecho de ser usado en un contexto ritualizado hace que el éste traspase los significados cotidianos; es un elemento de cohesión y refuerzo social en la comunidad de los vivos y una consciente formas distintas de comprender y enfrentar a la muerte.

En este sentido, el juego comporta actos de unión, borra las fronteras del tiempo y hace que el ritual se sumerja en la intensidad de un mundo atemporal y solidario.

#### **4.2 El juego asociado al rito del Cinco.**

El Cinco representa una variante del juego del juego de Huayru y guarda similitud con la Pichca (Pisca), término kichwa cuya traducción al castellano es “Cinco”. Arriaga describe al respecto:

El Pacaricuc suele durar cinco días, en los cuales ayunan, no comiendo sal ni ají, sino maíz blanco y carne, y juegan el juego llaman la Pisca, tomando el nombre de los cinco días. Que es



con unos palillos con diversas rayas, y no entiendo que tienen más misterio para divertir el sueño, y al cabo de estos cinco días van a dejar la ropa que dejó el difunto al río”. (1621: 66)

El Pacaricuc hace referencia a la velación y la Pisca al juego que tenía lugar durante los cinco días que duraba el ritual, en cuanto a su carácter de juego es parecido al “huayru”. Con el curso del tiempo, el término Cinco se utiliza para designar al lavado de ropa del difunto, rito que se realiza después de haberle enterrado al difunto y esto bien puede ser antes o después de los cinco días de ocurrido el deceso. Algunas variantes actuales como autorregulaciones sanitarias y el acceso al trabajo formal influyen en el número de días destinados para la velación del difunto y para el *Cinco*.

Hoy en día, en Sinincay –una de las parroquias rurales donde se ha centrado el estudio– se conserva algunos elementos culturales de la práctica del Cinco y un elemento constituyente de ésta práctica es el juego del naipe.

La intimidad del hogar nuevamente es el escenario para albergar a la familia próxima tras un evento caótico como lo es la muerte. Esta vez tendrá lugar el Cinco. En el patio de la casa o en otro espacio abierto los deudos reciben a la familia. Allí, se produce el reencuentro y surgen las conversaciones de mayor interés para la familia; sobre la salud de los deudos y sobre los bienes que serán divididos tras la muerte del ser querido y rememoran lo que fue la vida del difunto. Sin embargo, no siempre las conversas son placenteras, más cuando se habla de la redistribución de los bienes del difunto. Más allá de los tropiezos que puedan generar este tipo de conversa, la familia se consagra en unión para la tranquilidad del difunto.

Además del lavado de la ropa (prendas de vestir, cobijas, sábanas), también se realizan otras actividades; barren la casa y la habitación que ocupaba el difunto y cocinan. Sin embargo, antes de comenzar con el desarrollo de las actividades los hombres juegan los naipes, pues es a partir de este que se designan las actividades que los familiares cumplirán en el Cinco.





F8. El Cinco: “Que se limpie, que se purifique, que se quiten las malas energías que siempre quedan”.

Fuente: Elsa Sinchi

Dirigidos por un maestro-alcalde, los jugadores, entre 5 o 6 hombres, se organizan en mesas (tres o cuatro mesas de juego) o en el piso y se juega al burro que consiste en conseguir cuatro cartas de la misma forma que la de los oponentes, de lo contrario tiene que “pedir al banco” o “chupar” las cartas que le faltan. Cada grupo juega y apuesta dinero. De cada mesa de mesa de juego salen un perdedor a quien el maestro-alcalde le designa las actividades a desarrollar. De allí que entre los perdedores, figuran: los burros barrenderos, los burros cargadores y a los burros recaudadores<sup>63</sup>. Mientras los “burros” están sujetos al cumplimiento de las actividades designadas, los ganadores del juego y las mujeres dolientes tiene a su cargo vigilar el buen cumplimiento de las actividades, y tienen la potestad de castigar<sup>64</sup> con ortigas y hojas de penco a los burros para que hagan bien el trabajo asignado.

**Los burros barrenderos.**- desarrollan actividades de limpieza: barren la casa, con más cuidado los espacios que eran de uso continuo del finado. La limpieza que hace es minuciosa: abren las ventanas, puertas y limpian todos los rincones de la vivienda. Después, con ruda, incienso y un ramo de flores, realizan una limpia por todos los lugares donde frecuentaba el difunto, pues se tiene la creencia de que el alma retorna a la casa, entra por la puerta o las ventanas abiertas y “recoge sus pasos”. Si la

---

<sup>63</sup> Como ya habíamos explicado anteriormente, la designación responde al juego de naipes que lleva por nombre El burro.

<sup>64</sup> Los castigos no son del todo simbólicos, la ortiga causa ardor al rosar con la piel, pero los castigos como tal son motivo de risa entre los “burros” y los espectadores.





vivienda permanece sucia, el alma regresa y se queda a penar en su morada y por ende no puede descansar en paz. Cuando esto sucede, los familiares escuchan por las noches ruidos, golpes y pasos del alma que está penando. Las mujeres, entre risas, ortigan a los burros barrenderos cuando no hacen bien su trabajo.

**Los burros cargadores.**- estos, conjuntamente con los familiares directos del difunto, se encargan de recoger la ropa, las sábanas y demás prendas que le pertenecían al difunto, las reúnen en una bolsa, las cruzan con un palo grande. Los burros cargadores llevan el bulto hacia el río más cercano para lavar las prendas. A estos “burros” las mujeres les alientan a realizar su trabajo introduciéndoles panela en la boca.

**Los burros recaudadores.**- son los encargados de recaudar dinero. Una parte del dinero es destinado para los dolientes y otra para la compra de caramelos, galletas, panela y aguardiente. Entre risas y juego, los burros recaudadores, haciendo uso de pencas y ortigas, reparten ligeros azotes a los acompañantes, exigiéndoles colaborar económicamente.

Así, el juego y todas las actividades que desarrollan los “burros”, tales como barrer o cargar, tienen características solmenes y festivas a la vez. Por ejemplo, mientras los burros barrenderos y uno de los deudos barre la habitación del difunto y reza a Dios por el muerto y por lo vivos, pero cuando saca la ropa del difunto para lavar las bromas y las risas no faltan.

Las mujeres tienen un rol protagónico tanto en la concina como el lavado de las prendas de vestir, mientras que los hombres tienen una participación pasiva en estas actividades; acompañan, conversan y beben. Las mujeres mantienen la consigna de que los hombres tienen prohibido participar del lavatorio de la ropa porque no son buenos haciendo esta tarea y el hecho de que una prenda esté mal lavada ocasiona “descontento del almita”.

El lavado de la ropa lo realizan en el río más cercano, aunque también lo hacen en sus propias casas. Las mujeres lavan y friegan la ropa varias veces para expulsar cualquier rastro de impureza<sup>65</sup> y luego las exponen al sol para secarlas. Mientras tanto los hombres, familiares de los deudos, sirven canelazos a las lavanderas para que resistan el frío del agua, para que renueven los ánimos y laven

---

<sup>65</sup> Asociadas al difunto, tales como enfermedades, olores, energías.



con fuerza, es decir para que resistan a la muerte, también les sirven canelazos a los acompañantes para compartir e júbilo por la vida, para conmemorar el encuentro.

Finalmente la ropa es llevada de vuelta a casa. Ya en el lugar se cumple con las “última voluntad del difunto”; la redistribución de los bienes. Los deudos son quienes se encargan de redistribuir la ropa<sup>66</sup> del difunto conllevan también responsabilidades; seguir con las buenas enseñanzas del difunto y no darle un mal uso a lo que hereda.

La importancia del agua en la limpieza y la purificación; el valor de los lazos sanguíneos al momentos de la repartición de las pertenencias del difunto; la designación de roles para la ejecución del ritual; la participación familiar y colectiva como un acto de solidaridad; la importancia del alcohol como un elemento asociado al juego y al ritual en sí, son manifestaciones culturales donde los participantes (familia y vecindad) activan su memoria y refuerza sus lazos de comunidad.

En efecto, la continua remembranza es la guía que les permite a esta población práctica muchos de los conocimientos en los que concierne al juego y al rito del Cinco como tal. La seriedad, formalidad, solemnidad, rigidez (características propias del ritual) le otorgan relevancia y sacralidad, mientras que el desenfreno, la improvisación, juego (características de la fiesta) rompe las convenciones que impiden establecer relaciones a nivel profundo, alejan el habitual cálculo de intereses y permite el surgimiento de emociones en el fácilmente fructifica lo que conocemos como amor, amistad, hospitalidad (Del Campo Tejedor, 2006: 29). El juego rompe con el tabú silencioso de la muerte asumido desde el cristianismo y resalta, más allá de la tristeza, la alegría de vivir.

---

<sup>66</sup> En ciertos casos, además de la ropa, se hace el reparto de otros bienes: herramientas, vajillas, ollas, etc.



## REFLEXIONES FINALES

El ritual mortuario simboliza la institucionalización del paso de vivo a muerto, los mecanismos culturales para vehicular este tránsito suponen una serie de procedimientos encaminados a la gestión del cuerpo que no tienen como objetivo final la sacralización de la pérdida, sino que, implícitamente, tratan el proceso de putrefacción del cuerpo humano. Es por esta razón que los espacios de la muerte reflejan esa ambivalencia de cuerpo en tanto persona que transmite recuerdos, y a la vez cadáver en cuanto sufre un proceso de descomposición. El velorio es la fase específica del ritual que posibilita la coexistencia de estos dos mundos distintos pero complementarios a la vez, el mundo de los vivos y de los muertos. En esta fase la presencia del cuerpo muerto resulta esencial para la comprensión de la muerte, debido a que el carácter activo y transformador del cuerpo en la acción ritual produce y reproduce un sentido de existencia dentro del conglomerado social.

En las sociedades de tipo tradicional la muerte se expresa con la visibilización del momento del deceso y período del luto. Se inscribe en modelos de exteriorización emocional y de signos que expresan el significado del sentimiento. En la teoría tradicional la visibilidad del duelo se articula en base a la obligatoriedad social de participación en un sistema de intercambios, en el que la deuda y la reciprocidad son normas ideales de relaciones sociales. Los dones se constituyen en significantes del soporte emocional y la reciprocidad ayuda a que estos soportes no se extingan. La obligatoriedad social es muy exigente y con capacidad para desplegar todo un sistema de sanciones pero también de sanaciones. El rol de la comunidad en las cadenas de solidaridad concretiza la pertenencia a la sociedad a partir de referentes individuales. El estatuto simbólico de estas relaciones responde a tramas de significación que dan cuenta el modo en que ciertos aspectos de la vida se organizan, expresan y dan sentido al mundo.

Alimentarse, beber y jugar en el ritual mortuario, se relaciona con distintos aspectos socioculturales y varias funciones: conjugar valores, definir identidad, pertenencia al grupo, ejercer poder, relaciones de género, formación de vínculos de solidaridad y afecto, preservación de la costumbre, transmisión de la cultura, íntima relación en el acto de cocinar, compartir, animar el cuerpo, “llenar” y expresar emociones. Entonces, la vigilia del muerto, el entierro y el Cinco están marcados por momentos de solemnidad, pero también de espontaneidad: la risa, las bromas, la comida, la bebida y el juego representan estrategias simbólicas que regulan las relaciones entre los vivos, los enfrenta a la muerte



a través de la ratificación de la vida y del placer. Pese a las transformaciones de los cultos funerarios en el tiempo, la supervivencia de los valores del rito y del culto ponen de manifiesta la extrema pertenencia que la muerte cumple en el sistema cultural. Se trata de un micro-universo cultural que invade y contamina todos los demás ámbitos de la cultura, a pesar del esfuerzo deliberado de la misma por privilegiar la vida como valor fundamental de la organización social.

Los símbolos analizados representan una buena parte del repertorio del código funerario de una cultura y se muestran como instrumentos semióticos, deriva de su carácter sacro su extrema fortaleza y su enorme capacidad de articular contenidos fundamentales de la cultura funeraria duelo-tristeza-angustia-felicidad, ayudando a resolver el enigma de la muerte. Las funciones de los símbolos en la cultura tienen una gran capacidad de condensación, actúan como la memoria de la cultura y representan su continuum temporal.

En este sentido, con la finalidad de poner en evidencia los resultados de la investigación, resalto como puntos claves para la comprensión el rol de las corporalidades y de los elementos rituales asociados al ritual mortuario desarrollados en la presente tesis:

1. De la importancia que se le da al cuerpo muerto sigue una aclaración importante: la concepción del alma como sujeto activo, ligada a la carne y a los huesos, que abandona al cuerpo después del entierro, pero que continúa con vida en el más allá.
2. La pluralidad de sentidos a los que la muerte nos remite. La capacidad de simbolizar, sin duda nos diferencia a unos de grupos de otros, esta especial competencia le permite al hombre crear nuevos mundos que solo existen por la actuación simbólica.
3. La información recabada muestra la vigencia de muchas creencias y también la vigencia de costumbres como el juego, el lavado de la ropa y las comidas. Estas creencias y costumbres sobreviven, con cambios y transformaciones, desde el mundo prehispánico. Sin embargo, no se muestran aisladas del valor ritual, tienen una fuerte vinculación con sistemas simbólicos de poder basados en la dualidad, por tanto no pueden ser vistos como elementos de distracción o de “relleno” del ritual, sino, lo contrario, son elementos constitutivos fundamentales del mismo.
4. La coexistencia entre el ritual y el juego rompen las convenciones que nos impiden relacionarnos en un nivel profundo, alejan el habitual cálculo de intereses y nos arrojan a un



torbellino de emociones, en el que fácilmente fructifica es que llamamos amor, amistad, hospitalidad.

Es claro que quedan muchos temas pendientes por desarrollar, por ejemplo, la música en la práctica fúnebre. Sin embargo, los aportes realizados en esta tesis no dejan de ser importantes para lograr una comprensión más global de la temática de la muerte en el área andina.



## BIBLIOGRAFÍA

Appadurai, A. (1986) "Introduction: commodities and the politics of value", en A. Appadurai (comp) The social life of things. Commodities in cultural perspective. Cambridge: Cambridge University Press.

Albornoz, Víctor (1951). Acotaciones a las relaciones geográficas de las Indias concernientes a la gobernación de Cuenca, Cuenca: Ediciones Talleres Tipográficos del Consejo Cantonal de Cuenca.

Ariès, Philippe. (1999). El hombre ante la muerte. Madrid. Grupo Santillana de Ediciones.

Ariès, Philippe. (2007). Morir en occidente. Buenos Aires. Adriana Hidalgo Editora.

Arriaga, P. J. (1621). La Extirpación de la Idolatría en el Perú. Lima: Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, 1920.

Aullé, M. (1983). "Rituales funerarios". En: Arxiu D'Etnografia de Catalunya. España: Intitut Catalá d'Antropologia Tarragona. Pp. 132-141.

Aullé, M. (1988). "La ritualización de la pérdida". En: Anuario de Psicología, vol. 29, N° 4, 67-82. Facultad de Psicología. Barcelona. Universitat de Barcelona.

Barlett, Peggy. (1980). "Reciprocity and the San Juan Fiesta", Journal of Anthropological Research 36 (1): 116-130.

Barley, N. (1999). Bailando sobre la tumba. España: Taurus Humanidades.

Bauman, Z. (2005d). Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias. Paidós: Buenos Aires.

Benedict, R. (1971). El hombre y la cultura. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, S.A.

Benjamin, W. (2005). Libro de los pasajes. Madrid: Ediciones Akal.

Brownrigg, Leslie A. (1971). El papel de los ritos de pasaje en la integración social de los cañaris quichuas del austro ecuatoriano. Revista de Antropología. N° 3. Cuenca: Casa de la Cultura Ecuatoriana. 203-214.



Brownrigg, Leslie A. (1989). Un juego de pishca al huairu en Quingeo, Azuay. Revista de Antropología. Nº 10. Cuenca: Casa de la Cultura Ecuatoriana. 9-38.

Carsten, J. (1989). "Cooking money: gender and the symbolic transformation of means of exchange in a Malay fishing community", en J. Parry & M. Bloch (comp.) Money and the morality of exchange. Cambridge: Cambridge University Press.

Chacón, Juan. (1986). Historia de la Minería en Cuenca. Cuenca: Universidad de Cuenca Instituto de Investigaciones Sociales.

Cieza de León, P. (1962). La Crónica del Perú, España: Espasa Calpe.

Citro, S. (2009). Cuerpos significantes: travesía de una etnografía dialéctica.

Citro, S. (2010). "La antropología del cuerpo y los cuerpos en-el-mundo. Inicios para una genealogía (in)disciplinar". En: Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos. Buenos Aires: Biblos, Pp. 17 a 58.

Contreras, J. (1992). Alimentación y cultura: reflexiones desde la Antropología.

Csordas, T. (1999). "Embodiment and Cultural Phenomenology" en Gail Weiss and Honi Fern Haber: Perspectives on Embodiment. New York, Routledge.

Danforth, M. E. (1999). Nutrition and Politics in Prehistory. Annu. Rev. Anthropol. 28, 1-25.

De Molina, C. (1947). Ritos y fabulas de los incas. Colección Eurindia 14. Buenos Aires: Editorial Futuro.

Del Campo Tejedor, A. (2006). Del encantamiento festivo a la fiesta con encanto. Fiesteros, románticos y turismo. En "De fiesta en fiesta. Guía de fiestas de los pueblos de Huelva", Pedro Cantero, Diputación de Huelva.

Del Campo Tejedor, A. (2008). Hacer el loco. Muerte, miedo y subversión en torno a la navidad. En Actas de la VI Jornadas de Protección del Patrimonio Histórico de Écija. España: Asociación Amigos de Écija.





- Del Campo Tejedor, A. (2017). *Maneras de Pensar. Formas de lo humano*. Universidad de Cuenca.
- Di Nola, A. (2007). *La muerte derrotada. Antropología de la muerte y el duelo*. Barcelona: Belacqva.
- Dietler, Michael. (2006). "Alcohol: Anthropological/ Archaeological Perspectives" *Annual Review of Anthropology*.
- Douglas, M. (1991). *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Durham, O. (2002). "Love and Jelousy in the Space of Death. *Ethnos*. 67(2):155-180.
- Favole, A. (2003). *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*. Roma-Bari: Laterza.
- Fischler C. (1979) *Gastro-nomie et gastro-anomie. Sagesse du corps et crise bioculturelle de l'alimentation moderne*, *Communications* 31, 189-210.
- Geist, I. (2002). "Juego, estado de sentir y experiencia en el ritual". *Revista del Centro de Ciencias en el Lenguaje*. México: ENAH. Pp. 183-225.
- Hamilakis, Y. (1999). *Food Technologies/Technologies of the Body: The Social Context of Wine and Oil Production and Consumption in Bronze Age Crete*. *World Archaeology*. 31 (1), 38-54.
- Hartmann, R. y Oberem, U. (1984). "Aportes al Juego del Huairu", *Revista de Antropología, Cuenca: Casa de la Cultura Ecuatoriana*, 8:67-101
- Harris, O y Bouysse-Cassagne, T. (1987). "Pacha: entorno al pensamiento Aymara". En T. Bouysse-Cassagne; V. Cereceda; O. Harris & T. Platt (eds.), *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol.
- Joffe, Alexander. (1998). "Alcohol and social complexity in ancient Western Asia", *Current Anthropology* 39 (3): 297-322.
- Lau, George. (2002). "Feasting and Ancestor Veneration at Chinchawas, North Highlands of Ancash, Peru", *Latin American Antiquity* 13 (3): 279-304.
- Lévi-Strauss, Claude. (1984). *El pensamiento salvaje*. México: FCE, 1984.



Mintz, S. (2003). Sabor a comida, sabor a libertad. Incursiones en la comida, la cultura y el pasado. México: Ediciones de la Reina Roja.

Panizo, L., (2002). Cuerpos desaparecidos. La ubicación ritual de la muerte desatendida. En: C. Hidalgo, ed. 2002. Etnografías de la Muerte.

Peláez, M. (1997). Consideraciones teóricas. Peláez, M. (comp.). Presencia de la antropología en los estudios sobre alimentación. México: Cuadernos de Trabajo Revista Herencia, Vol. 31 (2), julio-diciembre, 2018. IIA, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México: pp. 13-21.

Radcliffe-Brown, A. R. (1986). Estructura y función en la sociedad primitiva. Barcelona: Planeta De Agostini.

Revista chilena de Antropología 11, 95-111.

Sahlins, M. (1997b). Economía de la edad de piedra. Madrid: Ediciones Akal.

Sallnow, M. (1987) Pilgrims in the Andes: regional cults in Cusco. Washington, D.C.: Smithsonian Institute.

Torres, D. (2009). Semióticas de las prácticas funerarias: el ritual La tumba en el estado Mérida-Venezuela. Semióticas del Rito N 6.

Malinowski, B. (1994). Magia, Ciencia y Religión. Buenos Aires: Planeta.

Elías, N. (1987) La soledad de los moribundos. México. Fondo de Cultura Económica.

Valcárcel, L. (1980) "La religión Incaica". Historia del Perú, tomo 3: 75-202. Lima: Mejía Baca.

Duviols, P. (1973) "Huari y Llacuz: agricultores y pastores. Un dualismo pre-hispánico de oposición y complementariedad". Revista del Museo Nacional 39: 153-191.

Finol, J. (2009). "El cuerpo como signo". En: Revista Venezolana de Información, Tecnología y Conocimiento. Año 6: N°1, Enero- Abril. Pp. 115- 131.



Finol, J. y Montilla, A. (2004). Rito y símbolo: antroposemiótica del velorio en Maracaibo. Opción N° 45.

Garcilaso de La Vega. I. (1605). Comentarios Reales. México: Porrúa (1998).

Geertz, C (1997), La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa.

Guamán Poma de Ayala, F. (1613) El primera nueva crónica y buen gobierno. Edición facsímile. Biblioteca Real de Copenhague.

Guber, R. (2001). La etnografía. Método, campo y reflexividad. Buenos Aires: Editorial Norma.

Guber, R. (2005). El salvaje metropolitano. Reconstrucción del concoinamiento social en el rabajo de campo. Barcelona: Paidós.

Harris, O. (1983). Los muertos y los diablos entre los Laymi de Bolivia. Chungara [Arica] 11: 135-152.

Kessel, J. (1992). "Ritual mortuario", en cuando arde el tiempo sagrado. La Paz: HISBOL.

Le Breton, D. (1999). Antropología del dolor. Barcelona: Seix Barral.

Le Breton, D. (2002) Antropología del cuerpo y Modernidad. Buenos Aires. Nueva Visión.

Lévi-Strauss, Claude. (1984). El pensamiento salvaje. México: FCE.

Mauss, Marcel (1979) [1950], "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", en Sociología y Antropología, Madrid: Tecnos. pp. 155-263.

Mayer, Enrique (1974). "Las reglas del juego en la reciprocidad andina". En Giorgio Alberti y Enrique Mayer (comps.). Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Novillo, M & Sinchi, E 2018, p. 13). Los "envueltos" de Baños como patrimonio gastronómico de Cuenca (ecuador). Revista Herencia. Vol. 31. Costa Rica.

Novillo, M & Sinchi, E. (2013). El Cinco: la práctica de un ritual funerario. En Revista PCI. N° 11. Ecuador: PCI. pp 13-16.



Ordoñez, S. (2004). El Juego del Huayru o Pishca: Una aproximación a la reestructuración del cambio y la muerte en los Andes. Quito: FLACSO, CBC (Tesis inédita).

Ordoñez, S. (2011). La muerte en el caballete: El huayru y los cuadros de almas del Sigsig, Ecuador. Cuadernos de Investigación. No. 10. Ecuador: Escuela de Antropología Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Ordoñez, S. (2013). Huayru- continuidades, transformaciones y adaptaciones de una práctica ritual panandina de origen prehispánico. Bolivia: INIAM y UMSS.

Parry, J. y M. Bloch (comp.). (1982). Money and the morality of exchange. Cambridge: Cambridge University Press.

Porras, R. (1999). El legado quechua: indagaciones peruanas. N° 3. Perú: UNMSM.

Portelli, A. (1989), "¿Historia oral? Muerte y memoria: La muerte de Luigi Trastulli". Historia y fuente oral. N° 1. Barcelona: Historia contemporánea de la Universidad de Barcelona e Instituto Municipal de Historia.

Ramos, G. (2010). Conclusión In: Muerte y conversión en los Andes: Lima y Cuzco, 1532-1670. Lima: Institut français d'études andines.

Restrepo, E. (2018). Etnografía. Alcances, técnicas y éticas. Lima: Universidad Nacional Mayor San Marcos.

Ricoeur, P. (1999), La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido, Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

Rivet, P. (1910). "Costumbres funerarias de los indios del Ecuador (Provincia del Azuay)", Pedro Saad Herrería (comp.), Ecuador en los ojos de afuera, Ecuador: Campaña Nacional Eugenio Espejo por el libro y la lectura, 12: 173-178, 2002.

Saussure, F. (1981). Curso de lingüística general, Madrid: Saussure, Ferdinand de, Curso de lingüística general, Akal editor, Madrid, 1981. Akal editor.

Turner, Víctor (1988) [e. o. 1969], El proceso ritual. Estructura y anties- tructura, Madrid: Taurus.



Durkheim, E. (1968 [1912]). Las formas elementales de la vida religiosa. Buenos aires. Editorial Schapire S.R.L.

Durkheim, E. (1897). El suicidio. Un estudio de sociología. Eduplibre.

Panizo, L. (2003). Muerte, cuerpo y ritual. Buenos Aires: FILO: UBA

Panizo, L. (2012) Cuerpo, velatorio y performance. En RevistaTÁN@TO'S. Revista de la Sociedad Española e Internacional de Tanatología. Número 13. Pp. 24-35

Turner, Víctor. (1980) La selva de los símbolos. Madrid. Siglo XXI.

Turner, R. y Edgley, C., 2005. Life as a Theater: A Dramaturgical Sourcebook. Nueva York: Aldine Transaction.

Van Gennep, A. (1986). Los ritos de paso, Madrid, Taurus.

Merleau-Ponty, M. (1994). Fenomenología de la percepción. Barcelona: Península.

Merleau-Ponty, M. (2009). La fenomenología de la existencia. Praxis Filosófica, (28), 229-242. [Traducción del artículo publicado en la revista Dialogue, (3), 307-322, de 1966].

Hertz, R. (1990 [1907] La muerte. La mano derecha. México. Alianza Editorial Mexicana.

Thomas, V. (1993). Antropología de la muerte. México: F.C.M

Thomas, V. (1989). El cadáver: de la biología a la antropología. Universidad de Texas: F.C.E.

Thomas, V. (1991). La muerte. Una lectura cultural. Barcelona: Paidós.